

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا ادبی و [illegible] [illegible]ان

رسالہ جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

معاون

جبین انجم

مجلس مشاورت

شمارہ نمبر ۱-۲-۳

جنوری - فروری - مارچ ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۲۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

ممالک غیر سے ۲۰ ڈالر سالانہ

حیاتی رکنیت ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

رسالہ جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی   مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس دریا گنج۔ نئی

ترتیب

اداریہ

جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ محض افسانہ ہے یا حقیقت؟ اس سلسلے میں ایک ساتھ کئی رویے ہمارے سامنے آئے ہیں۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ہم بھلا سوئے ہی کب تھے کہ مغربی تمدّن کی پروردہ روشن خیالی اور عقلیت ہمیں بیدار کرتی! ہندوستان کی سیاسی شکست کا مطلب یہ تو نہیں تھا کہ ہم تہذیبی اور فکری لحاظ سے بھی اپنے آپ کو پس ماندہ سمجھ بیٹھیں۔ تاریخ کے مختلف تصوّرات کی روشنی میں اس پوری صورتِ حال کا جائزہ کئی سطحوں پر لیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے پر سوچتے وقت سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہمارا شعور جذباتیت سے پوری طرح آزاد ہو۔ اُنیسویں صدی میں ایک نہایت مہلک قسم کی انتہاپسندی کا دور دورہ ہمیں زندگی کے کئی شعبوں میں دکھائی دیتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے مؤیّدین بھی اس انتہاپسندی کے شکار ہوئے اور اس کے مخالفین بھی۔ ہماری اجتماعی تہذیب اور فکر پر اس انتہاپسندی کے اثرات کو سمجھنا اور پہچاننا مشکل نہیں ہے۔

بہر نوع، اپنے غیر معمولی اثرات اور دور رس نتائج کی بنا پر سرسیّد کا عہد

اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے مداحوں اور معترضین، دونوں کے تصورات آج بھی ہمیں ایک نئی سطح پر سوچ بچار کی دعوت دیتے ہیں۔ یہ شمارہ اس سمت میں ایک قدم ہے۔

O

کچھ مجبوریاں ایسی تھیں کہ ہم یہ شمارہ وقت پر شائع نہیں کرسکے۔ حالات پر ہمارا بس نہ چلا۔ امید ہے کہ انشاء اللہ اپریل، مئی، جون ۹۵ء کا شمارہ جولائی میں منظرِ عام پر آجائے گا۔ اس شمارے کے بیشتر مضامین کی کتابت ہو چکی ہے۔ موجودہ شمارے کے مخصوص مزاج اور اس کی ضخامت کے باعث ہم ایسے کئی مضامین اس شمارے میں شامل نہیں کرسکے جو ہماری دعوت پر دوستوں نے لکھے تھے یا ترجمہ کیے تھے۔ اُن سے ہم معذرت خواہ ہیں۔ وہ تحریریں اب آیندہ شمارے کی زینت بنیں گی۔

شمیم حنفی

افسانۂ رنگیں سے ڈانسنگ گرل تک

افسانہ یا حقیقت

عظیم الشان صدیقی

گذشتہ دنوں قرۃ العین حیدر صاحبہ نے محمد سجاد حسین کسمنڈوی کی تصنیف نشتر (پنجم رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ مطابق ۱۸۹۴ء) کے محض بنیادی قصے کا انگریزی میں ترجمہ کر کے ڈانسنگ گرل کے نام سے شائع کرایا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ اردو کا ہی نہیں بلکہ ہندوستان کا پہلا ناول ہے اور ان کے دعوے کی بنیاد یہ ہے کہ منظوم و منثور قصہ نشتر سجاد حسین کی طبع زاد تصنیف نہیں ہے بلکہ یہ سید حسن شاہ کے منظوم و منثور ہندی آمیز فارسی قصہ افسانۂ رنگیں (۱۲۰۵ھ مطابق ۱۷۹۰ء) کا لفظ بہ لفظ ترجمہ ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ کسی بھی زبان میں ترجمے تین طرح کے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ لفظ بہ لفظ پابند ترجمہ

۲۔ آزاد ترجمہ

۳۔ بنیادی خیال کا ترجمہ

جہاں تک لفظ بہ لفظ پابند ترجمے کا سوال ہے، علمی کتابوں کا تو ایسا ترجمہ ممکن ہے۔ لیکن تخلیقی ادب ناول افسانہ اور شاعری کا لفظ بہ لفظ پابند ترجمہ کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے۔ ایسی صورت میں قرۃ العین حیدر صاحبہ کا یہ دعویٰ نہ صرف غلط ہے بلکہ

گمراہ کرنے والا بھی ہے۔ اگر محترمہ کو نشتر کو لفظ بہ لفظ ترجمہ ثابت کرنے کا اتنا ہی شوق ہے تو اب جبکہ سید حسن شاہ کے افسانہ رنگیں کا نایاب مخطوطہ دریافت ہوگیا ہے تو انھیں ان دونوں کا تقابلی مطالعہ کرکے اپنے دعوے کو ثابت کرنا چاہیے۔

جہاں تک آزاد ترجمے کا سوال ہے اس میں مترجم اصل متن کے بنیادی ڈھانچے، نام، مقامات اور واقعات کو تو اسی طرح برقرار رکھتا ہے لیکن مفہوم کو اپنے لفظوں میں بیان کردیتا ہے لیکن نشتر کے مصنف سجاد حسین نے آزاد ترجمے کے ان اصولوں کی پوری طرح پابندی نہیں کی ہے بلکہ انھوں نے ترجمے کا تیسرا طریقہ اختیار کیا ہے جس میں مترجم بنیادی خیال تو اصل متن سے اخذ کرتا ہے لیکن اسے اپنے الفاظ میں بیان کرتے وقت بہت کچھ ترمیم و تنسیخ کردیتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ ترجمہ نہیں رہتا ہے بلکہ طبعزاد تصنیف بن جاتی ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ دنیائے ادب میں اخذ و قبول کی ایسی لاتعداد مثالیں موجود ہیں۔ خود قرۃ العین حیدر صاحبہ نے اپنے ناول آخر شب کے ہمسفر کے ابتدائی حصے میں گورکی کے ناول ماں سے استفادہ کیا ہے لیکن اس بنیاد پر ان کے ناول کو ماں کا ترجمہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔

نشتر کے مصنف سجاد حسین نے کس طرح ترمیم و تنسیخ اور اضافے سے کام لیا ہے۔ اس کی تفصیلات راقم اپنے مضمون "نشتر۔ ترجمہ یا طبعزاد" (رسالہ جامعہ دہلی شمارہ ۳ جلد ۹۰ بابت مارچ ۱۹۹۳ء) میں پیش کرچکا ہے جن میں سے چند باتوں کا اعادہ کرنا یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرۃ العین حیدر صاحبہ کا دعویٰ کس طرح غلط اور بے بنیاد ہے اور سجاد حسین نے کس طرح ترمیم و تنسیخ سے کام لیا ہے اور کیا اس منظوم و منثور مختصر قصے کو جو نصف سے بھی زیادہ فارسی اور اردو اشعار پر مشتمل ہے ناول کہہ سکتے ہیں۔

سجاد حسین نے اصل قصہ یا متن میں جس طرح ترمیم و تنسیخ اور اضافے سے کام لیا ہے ان میں سے بعض پہلوؤں کی انھوں نے نشتر کے حاشیوں میں نشان دہی بھی کردی ہے۔ چنانچہ ان حاشیوں کی چند مثالیں ذیل میں ملاحظہ کیجیے:

۱۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۱۰: "یہاں پر بہت سے شعر کسی پُرانی مثنوی کے لکھے ہیں جس میں کا ایک یہ ہے:

نپٹ گریہ کناں چھوڑ اس کے در کو
بتا چاری چلا میں اپنے گھر کو

اوس وقت کے اُردو شاعر وہی ہوں گے جن کا ذکر پروفیسر آزاد نے آب حیات کے دور اول میں لکھا ہے میں نے یہ سب شعر چھوڑ دیے ہیں۔ مترجم"

۲۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۱۹: "اسی طرح بہت سے شعر حضرت نے پڑھے جس کے تین حصے پانچ صفحوں پر ہیں۔ ایک عام عاشقانہ انداز کے، دوسرے حسینوں کی تعریف میں، تیسرے حسب حال۔ میں نے وہ سب چھوڑ دیے۔ مترجم"

۳۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۲۴: "اسی طرح سیکڑوں شعر پڑھے۔ مترجم" (لیکن متن میں صرف چار فارسی شعر ہی موجود ہیں باقی اشعار چھوڑ دیے ہیں)

۴۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۴۲ "تین صفحے شعروں سے سیاہ ہیں۔ مترجم" (لیکن میں صرف ایک ہی شعر درج ہے اور وہ بھی انیسویں صدی کے کسی شاعر کا معلوم ہوتا ہے۔ وہ شعر یہ ہے) ؎

رات ساری مری دونوں کی تسلی میں کٹی
ہاتھ دل پر سے اُٹھایا تو جگر پر رکھا

(مترجم نے ان تین صفحوں پر مشتمل اشعار حذف کر دیے ہیں)

۵۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۹۲: "یہاں پر ایک پُرانی مثنوی کے بہت سے شعر بھی لکھے ہیں جو بے مزہ ہونے کے علاوہ کسی قدر فحش بھی ہیں۔ میں نے سب چھوڑ دیے ہیں۔ انداز بیان کو میں نے بہت ہی سنبھالا ہے ورنہ مصنف نے تو اس زمانے کی تہذیب کا کچھ خیال ہی نہ کیا تھا۔ مترجم"

۶۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۱۰۶ " جس جس عبارت پر خط کھنچا ہوا ہے۔ عمداً اصل لکھ دی ہیں بہت

سی باتیں چھوڑ دی ہیں۔ مترجم"
لیکن متن کی کسی عبارت پر خط کھنچا ہوا نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ اشاعت کے وقت یہ عبارت بھی حذف کر دی گئی ہے۔)

حاشیوں کی مذکورہ عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سجاد حسین نے نشتر میں افسانۂ رنگیں کا ایک بڑا حصہ نہ صرف حذف کر دیا ہے بلکہ ترمیم و تنسیخ اور اضافے سے بھی کام لیا ہے اور اصل متن کا بڑا حصہ نہ صرف اشعار پر مشتمل تھا بلکہ فحش بھی تھا۔ ایسی صورت میں نہ تو افسانۂ رنگیں کو ناول کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی نشتر کو لفظ بہ لفظ پابند یا آزاد ترجمہ ہی کہہ سکتے ہیں بلکہ اسے طبع زاد یا نیم طبع زاد منظوم و منثور قصہ کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں مزید شواہد ذیل میں پیش ہیں:

۱۔ افسانۂ رنگیں اٹھارہویں صدی کے اواخر کی تصنیف ہے لیکن نشتر میں قصے کا آغاز داغ کے اُس شعر سے کیا گیا ہے جو بیسویں صدی کے شاعر ہیں؛

بہرِ نظارہ چلا ہے کوچۂ قاتل میں داغ
کس بلا کا ہے کلیجہ کس غضب کا دیدہ ہے

(نشتر صفحہ ۶)

۲۔ نشتر میں اُردو فارسی کے مشہور و مقبول مصرعوں کے علاوہ چار سو بارہ اشعار فارسی کے اور دو سو اکہتر اشعار اردو کے ہیں۔ فارسی کے بیشتر اشعار اور غزلیں اگر حافظ شیرازی سے مستعار لی گئی ہیں تو بیشتر اُردو اشعار انیسویں صدی کے شعراء مثلاً غالب، مومن، داغ، امیر مینائی، ریاض خیرآبادی اور سجاد حسین انجم سے تعلق رکھتے ہیں جب کہ افسانۂ رنگیں اٹھارہویں صدی کی تصنیف ہے اور اشعار کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی میں افسانۂ رنگیں تو کیا خود نشتر کو بھی ناول تسلیم کرنے میں تردّد ہوتا ہے۔

۳۔ نشتر میں افراد اور مقامات کا تعلق تو شمالی ہند، اودھ، لکھنؤ اور بنارس سے ہے لیکن قصے کی فضا ماحول اور تہذیب و معاشرت پر حیدرآباد دکن کا عکس نظر آتا ہے۔

قرۃ العین حیدر صاحبہ کی پریشانی یہ ہے کہ انھوں نے سید حسن شاہ اور افسانۂ رنگیں کا نام دیکھ کر نشتر کے ایک حصے کا "دانسنگ گرل" کے نام سے ترجمہ تو کر دیا اور ہندوستان کا پہلا ناول ہونے کا دعویٰ بھی پیش کر دیا۔ (کاش یہ دعویٰ صحیح ہوتا) لیکن نشتر کی عبارت اور حاشیوں پر توجہ صرف نہیں کی ہے اور اب اپنی اس غلطی کو تسلیم کرنے کے بجائے وہ اپنی بات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے مزید غلطیاں بھی کر رہی ہیں۔ ایسی ہی غلطیاں انھوں نے اپنے مضمون " خانم جان کا سفر" (رسالہ جامعہ دہلی۔ شمارہ نمبر ۸-۹ بابت اگست ستمبر ۱۹۹۴ء) میں بھی کی ہیں۔ مثال کے طور پر وہ مذکورہ مضمون میں صفحہ ۲۳ کے دوسرے پیراگراف میں یوں رقمطراز ہیں:

"۱۷۹۰ء میں حسن شاہ نے بعمر اکیس سال یہ ناول لکھا۔ ہم اسے برجستہ مکالمہ نویسی، پلاٹ کی تعمیر اور کردار سازی کی بنا پر ایک جدید ناول کہہ سکتے ہیں۔ اس کے دس سال بعد فورٹ ولیم کالج میں دقیانوسی داستانیں قلمبند کی گئیں۔ مزید برآں یہ افسانۂ رنگیں جین آسٹن کے پہلے ناول سے چھ سات (سال) قبل لکھا گیا۔ حسن شاہ کو انگریزی تعلیم کی ضرورت ہی نہ تھی۔ انگریز خود اُردو فارسی پڑھتے تھے۔ انگریزی ناول بھی اس وقت ایک ترقی یافتہ صنف نہیں بنی تھی۔ کسی ناول کا ترجمہ اُردو میں ہونا تو دور کی بات ہے۔ لہٰذا حسن شاہ نے محض اپنی جولانیٔ طبع اور تخلیقی صلاحیت کی بنا پر اپنی داستانِ الم کو افسانوی انداز میں قلمبند کیا۔ اس میں جھول بھی ہیں۔ عبارت آرائی بھی، بعض جگہ حد سے زیادہ ہے۔ یہ عصری تقاضہ تھا۔ مجموعی طور پر یہ بیسویں صدی کا پُرانے فیشن کا ناول معلوم ہوتا ہے۔"

مذکورہ اقتباس کسی قدر طویل ہوگیا ہے لیکن اس غیر مربوط عبارت کے بارے میں چند باتیں وضاحت کے ساتھ کہی جا سکتی ہیں:

۱۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ کا مطالعہ صرف نشتر تک ہی محدود ہے لیکن وہ دعویٰ سید حسن شاہ کے افسانۂ رنگیں کے حوالے سے کرتی ہیں جس کے مکمل متن کا انھوں نے ابھی تک

مطالعہ نہیں کیا ہے ایسی صورت میں ان جیسی مصنفہ کو یہ دعویٰ زیب نہیں دیتا۔

۲۔ نشتر میں کہیں بھی ناول کے انداز میں مکالمے نہیں ہیں بلکہ مسلسل قصہ بیان کیا گیا ہے اور یہ قصہ بھی سیدھے سادے انداز میں بیان کیا گیا ہے اس لیے پلاٹ کی تعمیر کی بات بھی نہیں کی جا سکتی ہے البتہ اس میں کردار سازی کی جھلک ضرور نظر آتی ہے اور یہ ایسی خصوصیات ہیں جو اٹھارہویں صدی کے قصوں اور داستانوں میں موجود ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے اواخر میں فارسی کا اثر کم ہونے کے بعد اُردو میں جو طبعزاد قصے اور داستانیں تصنیف کی گئی ہیں ان میں نہ صرف مذکورہ پہلوؤں کی طرف توجہ کے شواہد ملتے ہیں بلکہ عصری زندگی کا عکس بھی نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ان میں داستان اور مثنوی کے امتزاج سے قصہ ترتیب دینے کا ایک نیا رجحان بھی موجود ہے۔ جذب عشق اور افسانۂ رنگیں میں بھی اسی طرح کے قصے ہیں جن پر اس عہد کی مشہور و معروف مثنویوں شعلۂ عشق (میر تقی میر) زہر عشق (مرزا شوق) اور میر سوز کی مثنوی کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔

۳۔ کیا افسانۂ رنگیں سید حسن شاہ کی اپنی داستانِ الم ہے؟ نشتر میں سید حسن شاہ کے شجرے سے قصہ مربوط ہونے کی وجہ سے یہ شبہہ ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ واقعات اگر ان کی ذاتی زندگی کا حصہ ہیں تو اسے جزوی سوانح عمری تو کہہ سکتے ہیں قصہ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں قصے کے لیے آپ بیتی کو ٹیکنک کے طور پر استعمال کیا گیا ہے کیوں کہ قصے میں سید حسن شاہ (ہیرو) کی عمر اکیس سال کی بجائے پندرہ سولہ برس (صفحہ ۵) اور ہیروئن خانم جان کی عمر تیرہ برس (صفحہ ۳) بتائی گئی ہے جس سے میرے شبہے کو تقویت ملتی ہے لیکن یہ ٹیکنک کوئی نئی نہیں ہے بلکہ اس عہد کی اکثر داستانوں میں آپ بیتی کی ٹیکنک کو فنکارانہ شعور کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

۴۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ نے فورٹ ولیم کالج میں ترجمہ یا تصنیف کی جانے والی داستانوں کو دقیانوسی کہا ہے جس میں میر امن کی وہ سدابہار داستان باغ و بہار بھی

شامل ہے جس کی پہلے درویش کی سیر میں کوئی مافوق الفطرت کردار یا واقعات شامل نہیں ہیں اور اس میں دلی کی تہذیب و معاشرت کا گہرا عکس بھی نظر آتا ہے اور بعض مقامات اور کرداروں کی نشان دہی بھی کی جاسکتی ہے۔ اس قصے میں شیدی سوداگر کے نام سے ایک ایسا اہم کردار بھی موجود ہے جس کے نام سے آج بھی ایک محلہ شیدی پورہ اور قبرستان مشہور ہے۔ جس کی وجہ سے بعض ناقدین نے باغ و بہار کو اردو کا پہلا ناول قرار دیا ہے۔ اور اگر یہ پہلا ناول ہے تو میر امن نے اس کا مصنف امیر خسرو کو قرار دیا ہے۔ اور گیان چند جین کی تحقیق کے مطابق قصۂ چہار درویش کا قدیم ترین مخطوطہ ۱۷۱۲ء کا ہے جسے قرۃ العین حیدر کی دلیل کے مطابق ہندوستان کا سب سے پہلا ناول کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ناول نہیں ہے اور صرف حقیقی واقعات، مقامات اور ناموں کی وجہ سے کوئی قصہ ناول نہیں بن جاتا ہے۔ داستان اگر کائنات میں امکانات کی تلاش کا فن ہے تو ناول ان امکانات کے پیچھے کارفرما قوتوں کی تلاش کا فن ہے اور نشتر میں یہ عناصر موجود نہیں ہیں حالانکہ یہ قصہ انیسویں صدی کے اواخر میں تصنیف کیا گیا ہے۔

قرۃ العین حیدر صاحبہ نے ترجمہ کرتے وقت اگرچہ نشتر کے متن اور حاشیوں کو نظر انداز کر دیا ہے البتہ انھوں نے ایک حاشیے پر ضرور توجہ صرف کی ہے لیکن انھوں نے جو نتائج برآمد کیے ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اسی حاشیے کے حوالے سے وہ مذکورہ مضمون میں لکھتی ہیں:

> "انھوں نے نشتر (اولین ایڈیشن) کے صفحہ ۱۵۴ میں فٹ نوٹ لکھا ہے "مجھے بہ تحقیق معلوم ہوا ہے کہ حسن شاہ بعد اس واقعے کے مدت تک بہ حیطۂ حیات رہے اور شادی بھی کی۔ اولاد بھی ہوئی جو اب تک لکھنؤ میں موجود ہے۔
>
> یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ شاہ حسین حقیقت کی سوانح حیات میں جو اُن کے گھرانے کے مستند حالات پر مبنی ہے یہ درج ہے کہ حسن شاہ مجرد رہے اور فقیری لے لی۔ کسمنڈوی نے جو زیادہ تر حیدرآباد دکن میں مقیم تھے

حسین شاہ حقیقت کی اولاد کو اخلاف حسن شاہ سمجھا ہو۔" رسالہ جامعہ۔ شمارہ ۸-۹
بابت اگست ستمبر ۱۹۹۴ء صفحات ۱۹۔۲۰)

اور اس بیان سے قبل محترمہ نے سید حسن شاہ کا شجرہ بھی پیش کیا ہے جس میں انھیں لاولد دکھایا گیا ہے۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ کو دوسروں کے بیانات کو غلط ثابت کرنے اور نتائج اخذ کرنے کی اتنی جلدی رہتی ہے کہ وہ مزید تحقیق کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتی ہیں۔ ان کا یہ بیان بھی اسی عجلت کا نتیجہ ہے جو حقیقت کے منافی ہے۔

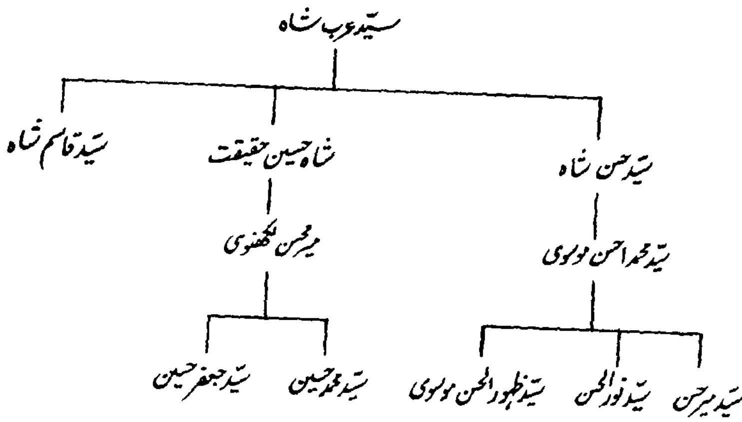
سجاد حسین کسمنڈوی کا یہ بیان حقیقت پر مبنی ہے کہ سید حسن شاہ نے شادی کی تھی اور ان کے اولاد بھی تھی۔ جن میں سے بعض افراد اس وقت لکھنؤ میں بھی رہتے ہوں گے۔ جس کے ثبوت کے طور پر مثنوی نشترِ غم مترجمہ سید قمر الدین احمد۔ سندیلہ۔ اودھ (دیباچہ مورخہ ۱۵ اگست ۱۹۰۳ء) میں وہ طبع شدہ شجرہ پیش کیا جا سکتا ہے جسے سید حسن شاہ کے پوتے سید ظہور الحسن موسوی نے مرتب کیا تھا۔ اس شجرے کے آغاز میں جلی حروف میں یہ عبارت موجود ہے:

"نقل شجرہ سید حسن شاہ مرحوم مصنّف افسانۂ رنگیں۔ عطیہ منشی سید ظہور الحسن صاحب
مالک قومی پریس نبیرۂ مصنّف موصوف۔"

اور اس شجرے کی آخری سطور یہ ہیں:

"حضرت حاجی الحرمین سید میرک شاہؒ ابن حضرت سید عرب شاہؒ ابن سید
حسن شاہ مرحوم مصنّف افسانۂ رنگیں ابن سید محمد احسن موسویؒ ابن سید میر حسن
و سید نور الحسن و سید ظہور الحسن موسوی طول بقاہ مالکِ کارخانہ احسن التجارت
و اخبار قومی رفیق و قومی پریس دہلی۔"

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سید حسن شاہ کا ایک بیٹا تھا اور تین پوتے بھی تھے۔ لیکن اس شجرے میں انھوں نے جس طرح شاہ حسین حقیقت کی اولاد کا ذکر نہیں کیا ہے اسی طرح شاہ حسین حقیقت کے ورثا نے شجرے میں سید حسن شاہ کی اولاد کا ذکر نہیں کیا ہوگا۔ اگرچہ ان دونوں کو یکجا کر لیا جائے تو یہ شجرہ اس طرح ہوگا:



معلوم نہیں ہے کہ اب سید حسن شاہ کے پوتوں کی اولاد کہاں آباد ہے۔ البتہ بیسویں صدی کے اوائل میں سید ظہور الحسن موسوی کی دہلی میں موجودگی کے شواہد موجود ہیں اور انھوں نے نشتر کو ۱۹۰۲ء میں شائع کیا تھا جس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے:

"حسب اجازت مترجم سید ظہور الحسن مالک احسن التجارت دہلی کٹرہ نظام الملک نے قومی پریس دہلی میں چھپایا۔ ۱۳۱۹ھ۔ ... اجلد۔ رجسٹری شدہ۔ قیمت فی جلد عہ"

لیکن قرۃ العین حیدر نشتر کے پہلے کے ایڈیشن کے بارے میں کہتی ہیں:

۱۔ میں نے نشتر کے پہلے ایڈیشن کے ایک بے حد شکستہ نسخے کا ترجمہ انگریزی میں بعنوان ناچ گرل کیا تھا۔ یہ غالباً ۱۸۹۳ء کا ایڈیشن تھا اور مسلم ایجنسی لکھنؤ سے چھپا تھا۔" (رسالہ جامعہ شمارہ ۸-۹ بابت اگست ستمبر ۹۴ء صفحہ ۱۸)

دوسری جگہ موصوفہ فرماتی ہیں:

۲۔ "پہلا ایڈیشن (جو مسلم ایجنسی مسلم پرنٹنگ ہاؤس، امین آباد لکھنؤ میں غالباً ۱۸۹۹ء میں طبع ہوا)" (رسالہ جامعہ صفحہ ۲۱-۲۲)

قرۃ العین حیدر کے مذکورہ متضاد بیانات کی روشنی میں چند باتیں کہی جا سکتی ہیں (۱) انھوں نے ترجمے کے لیے نشتر کے بے حد شکستہ نسخے کا کیوں استعمال کیا جب

نشتر کوئی نایاب کتاب نہیں ہے ہندوستان کی تقریباً ہر بڑی لائبریری میں موجود ہے اور اب بھی پرانی کتابیں فروخت کرنے والوں کے یہاں اس کے نسخے مل جاتے ہیں۔ انھیں بے حد شکستہ جیسے الفاظ استعمال کرنے کی شاید اس لیے ضرورت پیش آئی تاکہ وہ لفظ "غالباً" کا کثرت سے استعمال کر سکیں جو تحقیق کے طریقۂ کار کے منافی ہے اگر وہ ثبوت اور یقین کے ساتھ کہتیں تو نشتر کے پہلے ایڈیشن کے سنہ اشاعت کے تعین میں مدد مل سکتی تھی۔ (۲) ان کے بیان کے مطابق نشتر کے پہلے ایڈیشن کا سن اشاعت ۱۸۹۳ء اس لیے تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے کیوں کہ نشتر کا دیباچہ جو التماس مترجم کے نام سے کتاب میں شامل ہے "پنجم رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ مطابق ۹۔ اردی بہشت ۱۳۰۲ف" مطابق ۱۸۹۴ء کا ہے ایسی صورت میں ۱۸۹۳ء میں نشتر کی اشاعت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور ان کا دوسرا بیان چونکہ پہلے بیان کی تردید کرتا ہے اس لیے اُسے قبول کرنے میں بھی تامل ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں قیاس یہی کہتا ہے کہ سید حسن شاہ کے پوتے سید ظہور الحسن موسوی نے قومی پریس دہلی سے نشتر کا جو ایڈیشن ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۲ء میں شائع کیا ہے وہ ہی اس کا پہلا ایڈیشن ہے جس پر "رجسٹری شدہ" بھی لکھا ہوا ہے لیکن اگر کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ مسلم ایجنسی لکھنؤ کے مالک سید ظہور الحسن موسوی کے بڑے بھائیوں میں سے کوئی صاحب تھے تو موصوفہ کے بیان کو ضرور تقویت مل سکتی ہے۔

مذکورہ مضمون میں قرۃ العین حیدر صاحبہ نے اس شبہہ کا اظہار کیا ہے کہ نشتر سے پہلے افسانۂ رنگین شائع ہو چکا تھا۔ وہ لکھتی ہیں :

> "لکھنؤ میں نصیر الدین حیدر کے عہد میں پرنٹنگ پریس قائم ہو گئے تھے کیا یہ کتاب چھپ گئی تھی اور اس کی نقل کی گئی؟ مترجم کسمنڈوی اپنے دیباچے میں لفظ "کتاب" ہی لکھتے ہیں۔" (رسالہ جامعہ۔ شمارہ ۸-۹ بابت اگست ستمبر ۹۴ء صفحہ ۲۱ سطر ۱۷)

موصوفہ اگر نشتر کے دیباچے کی عبارت پر غور فرمالیتیں تو وہ اس اُلجھن سے

بچ جائیں۔ دیباچے کی وہ عبارت جس سے انھوں نے غلط نتیجہ اخذ کیا ہے ذیل میں درج ہے:

"مختصر یہ ہے کہ اصل کتاب سیدھی سادی فارسی ہندی آمیز زبان میں قلمی میرے پاس موجود ہے۔ سال تصنیف ۱۲۰۵ اور تاریخ کتاب ۱۱۶۷ ہجری (کذا) ہے۔"
(دیباچہ نشتر صفحہ ۲ مطبوعہ قومی پریس دہلی)

دیباچے میں "اصل کتاب" سے مراد اگرچہ قلمی نسخے سے ہے لیکن اس عبارت میں کتابت کی دو مزید غلطیاں موجود ہیں جس کی تصحیح کی کوشش سے افسانۂ رنگیں کے خدا بخش لائبریری پٹنہ کے نسخے کے تعین میں بھی مدد مل سکتی ہے۔ دیباچے کی مذکورہ عبارت میں پہلی کتابت کی غلطی یہ ہے کہ اس میں "تاریخ کتابت" کے بجائے "تاریخ کتاب" لکھ دیا ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ کاتب نے تاریخ کتاب ۱۱۶۷ھ تحریر کیا ہے جو سنہ تصنیف سے پہلے کا سنہ ہے۔ اور یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہ سنہ ۱۲۶۷ھ ہی ہو سکتا ہے اور خدا بخش لائبریری پٹنہ کے نسخے کا سنہ کتابت ۱۲۶۹ھ مطابق ۱۸۵۲ء ہے اور اگر اس سنہ میں کتابت کی غلطی کا احتمال تسلیم کر لیا جائے تو بہ آسانی یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا بخش لائبریری پٹنہ کا نسخہ وہ ہی ہے جسے سجاد حسین نے نشتر کے ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اور اس خیال کو سجاد حسین کے ۱۹۰۳ء کے آس پاس انتقال اور خدا بخش کے حیدرآباد میں ملازمت اور حیدرآباد کے قیام کے دوران کتب کا ذخیرہ جمع کرنے سے بھی تقویت ملتی ہے۔

قرۃ العین حیدر صاحبہ نے افسانۂ رنگیں اور نشتر کے سلسلے میں ہی حقائق کو مسخ نہیں کیا ہے بلکہ یہ سہو اُن سے جذب عشق کے سلسلے میں بھی ہوا ہے۔ موصوفہ جذب عشق کے بارے میں تحریر فرماتی ہیں:

"حقیقت کی داستان جذب عشق نظم اور مقفیٰ نثر کا امتزاج ہے اس کی کہانی بھی افسانۂ رنگیں کی طرح عصری سوسائٹی کی تصویر کشی کی ہے۔ اس کہانی میں مرہٹہ لشکر کا ایک غالباً یورپین افسر بندرابن کی ایک برہمن ناری پر عاشق ہو جاتا ہے۔ لڑکی کے خاندان کی مخالفت کی وجہ سے دونوں خودکشی کر لیتے

ہیں۔ جذب عشق ۱۷۹۷ء میں بھی فورٹ ولیم کالج کی طلسمی داستانوں سے پہلے لکھی گئی۔ اس کا ایک مخطوطہ پروفیسر مسعود حسن رضوی کے کتب خانے میں موجود تھا اور انجمن ترقی اُردو نے شائع بھی کر دیا ہے۔" (خانم جان کا سفر۔ رسالہ جامعہ شمارہ ۸۔۹ بابت اگست ستمبر ۱۹۹۴ء صفحہ ۲۰)

مذکورہ اقتباس کے بارے میں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں:

۱۔ اگر جذب عشق بھی افسانۂ رنگیں کی طرح کا ہی قصہ ہے تو پھر انھوں نے اسے داستان کیوں کہا۔ ناول کیوں نہیں کہا۔ صرف اس لیے کہ جذب عشق کا انھوں نے انگریزی میں ترجمہ نہیں کیا ہے۔

۲۔ جذب عشق شاہ حسین حقیقت کا طبعزاد قصہ نہیں ہے بلکہ سید حسن شاہ کے فارسی قصے کا ترجمہ ہے جیسا کہ جذب عشق کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:

"سید محمد حسن شاہ دام ظلہٗ نے جو لمعۂ طور افاضت اس کے سے چراغ دانش و فرہنگ کا روشن ہے اور رشحۂ سحاب افادت سے اس کے باغ عقل و ہنر کا سرسبز اور مزین اس قصے کو ساتھ پیرایۂ الفاظ رنگین فارسی کے برسفت کرکے بیچ مجلس ظہور کے جلوہ افروز ناز کا کیا۔" (جذب عشق۔ مرتبہ ڈاکٹر عبدالرؤف۔ نصرت پبلشرز لکھنؤ، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۶۰)

اس لیے مذکورہ عبارت کی روشنی میں جذب عشق کو حقیقت کی طبع زاد کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔

۳۔ جذب عشق کا ہیرو یورپین افسر نہیں ہے بلکہ مرہٹہ لشکر کا کوئی ہندوستانی سپاہی معلوم ہوتا ہے۔ اصل قصہ کی عبارت یہ ہے:

"آغاز داستان کہتے ہیں مرہٹے کے لشکر میں ایک نوجوان رعنا تھا انگریز کا رفیق اور سراپا وہ گوہر نایاب۔" (جذب عشق۔ صفحہ ۶۱)

۴۔ یہ واقعہ بندرابن کا نہیں ہے بلکہ "قصبہ سمیر" کا ہے اور یہ لڑکی بھی اسی قصبے کی ہے۔

۵۔ جذبِ عشق کی ہیروئن ہریجن لڑکی نہیں ہے بلکہ قصبے میں کسی اچھے خاندان کی لڑکی معلوم ہوتی ہے۔

۶۔ جذبِ عشق کے ہیرو اور ہیروئن دونوں خودکشی نہیں کرتے ہیں بلکہ ہیرو اپنے دشمن کا تعاقب کرتے ہوئے تالاب میں کود جاتا ہے اور تیرنا نہ جاننے کی وجہ سے ڈوب جاتا ہے۔ اور بے ہوشی کے بعد جب لڑکی بیدار ہوتی ہے تو وہ بھی تالاب میں چھلانگ لگادیتی ہے جسے خودکشی کا نام دیا جاسکتا ہے اور آخر میں ان دونوں کی لاشیں بغلگیر حالت میں نکالی جاتی ہیں۔ اس قصے پر میر تقی میر کی مثنوی شعلۂ عشق کا واضح عکس نظر آتا ہے۔

۷۔ جذبِ عشق کو انجمن ترقی اُردو نے شائع نہیں کیا ہے بلکہ جمیل جالبی کے بیان کے مطابق جذبِ عشق مطبع محمّدی کان پور سے ۱۲۶۹ھ میں شائع ہوئی تھی[۲] اور مشرف احمد کے بیان کے مطابق انجمن ترقی اُردو پاکستان کے کتب خانے میں اس کا یہی ۱۲۶۹ھ کا مطبوعہ ایڈیشن موجود ہے[۳]

البتہ ڈاکٹر عبدالرؤف نے جذبِ عشق کو مرتب کرکے ۱۹۹۳ء میں نصرت پبلشرز لکھنؤ سے شائع کرا دیا۔ ڈاکٹر عبدالرؤف نے جذبِ عشق کے تین مخطوطوں کی نشان دہی کی ہے:

۱۔ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ۔ جس کا سنہ کتابت ۱۲ ربیع الاوّل ۱۲۱۶ ہجری درج ہے۔

۲۔ نسخہ بوڈلین لائبریری۔ آکسفورڈ۔ جس میں سنہ کتابت درج نہیں ہے۔

۳۔ نسخہ کتب خانہ پروفیسر مسعود حسین رضوی لکھنؤ۔

ڈاکٹر عبدالرؤف نے اوّل الذکر دو نسخوں کی مدد سے جذبِ عشق کا متن ترتیب دے کر شائع کرایا ہے۔ البتہ پروفیسر مسعود صاحب کا نسخہ دستیاب نہیں ہوسکا ہے۔ یہ نسخہ اب کہاں ہے اس کے بارے میں میرے خط کے جواب میں پروفیسر نیّر مسعود نے تحریر کیا تھا:

"جذبِ عشق کا مخطوطہ بھی اب ہمارے یہاں نہیں ہے، یہ والد مرحوم کی حیات

ہی میں (غالباً جموں یونیورسٹی کو) فروخت ہوگیا تھا۔" (نیز مسود خط بنام عظیم الشان صدیقی مورخہ ۳۱ مارچ ۱۹۹۲ء)

لیکن میرے خط اور استفسار کے باوجود پروفیسر منظر اعظمی سابق صدر شعبۂ اُردو جموں یونیورسٹی اس نسخے کی نشان دہی نہیں کرسکے۔

میں محترمہ قرۃ العین حیدر کا احترام کرتا ہوں لیکن علمی و ادبی اور نظریاتی اختلاف کے معنی ذاتی اختلاف یا دشمنی قطعی نہیں ہے۔ اہل اُردو ان کے شکرگزار ہیں کہ ان کی کوششوں سے افسانۂ نرگس کے نایاب نسخے کا تعارف ہوسکا ہے۔

حواشی

۱۔ خانم جان کا سفر۔ افسانۂ نرگس سے ڈانسنگ گرل تک، قرۃ العین حیدر۔ رسالہ جامعہ دہلی۔ شمارہ ۸۔ ۹۔ اگست ستمبر ۱۹۹۴ء، صفحہ ۲۳، سطر

۲۔ جذب عشق مرتب ڈاکٹر عبدالرؤف۔ نصرت پبلشرز لکھنؤ، صفحہ ۵۷

۳۔ ایضاً ایضاً صفحہ ۵۷

خانم جان کی توبہ

قرۃ العین حیدر

جب سے عالم بالا میں (نیک لڑکی تھی کسی اچھی جگہ پر ہی ہوگی) خانم جان کو اس عجیب وغریب مباحثے کی خبر ملی ہے وہ بندی توبہ استغفار میں مشغول ہے۔ دو سو سال بعد گڑے مُردے اکھیڑنے والوں کو ذرا خوفِ خدا نہیں۔ پہلے اِن دونوں میاں بی بی کے وجود ہی سے منکر رہے۔ پھر کہا گیا۔ حسن شاہ بالکل تھے بے حد تھے مگر خانم جان کی وفات کے بعد دوسری شادی نہ کی۔ اے بیچیے اب ان کی آل اولاد کا شجرہ بھی نکل آیا۔

مردہ بدست زندہ۔

حسن شاہ ہمیشہ کے رقیق القلب۔ اخلاک سے ان کے نالوں کی آواز بھی آرہی ہے۔

کس واسطے کہ اس کرۂ آب وگل کے شہر لندھن میں رہنے والے چند کیلکٹا لفٹسٹ انٹلکچوئیل فرینڈز (یوں تو ہر بنگالی انٹلکچوئیل ہوتا ہے) راقم ایں سطور سے ناخوش ہیں کہ ہندوستان کے پہلے ناول نگار بنکم چندر تھے۔ یہ حسن شاہ کہاں سے ٹپک پڑے اور کیا بیچتے تھے۔

مزید برآں پرشین ایک فارن لینگویج ہے۔ اس میں لکھا ہوا ناول انڈین

ناول کیسے کہلا سکتا ہے۔

کامریڈز۔ فارسی اس وقت ایسی ہی انڈین لینگویج تھی جیسی آج انگریزی ہے۔ جسے ساہتیہ اکادمی نے بھی ایک دیسی زبان کا درجہ دے دیا ہے۔

میں نے اپنے مضمون مطبوعہ جامعہ میں لکھا تھا— "تاوقتیکہ کسی دوسری ہندوستانی زبان میں قصۂ رنگین سے قبل کا لکھا ہوا ناول دریافت نہ ہوجائے یہ نہ محض ہندوستان کا بلکہ غالباً فارسی کا بھی پہلا ناول ہے۔ کیوں کہ ایران میں عرصہ دراز کے بعد جدید فارم کے ناول لکھے گئے۔" کاتب نے یہ پورا جملہ حذف کر دیا اور ماہر تعمیرات کو ماہر تعلیمات، چنار گڑھ کو چندر گڑھ اور برہمن لڑکی کو ہریجن لڑکی بنا دیا۔

پروفیسر عظیم الشان صدیقی جس مردم خیز قصبے سے تعلق رکھتے ہیں وہاں کے حاذق طبیب مستورات کی کلائی پر بندھے دھاگے کے ذریعے نبض دیکھ کر نسخہ لکھ دیتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا کمال یہ ہے کہ دھاگے کے بغیر ہی ناچ گرل کی تشخیص کر ڈالی۔ قاعدہ ہے کہ زیر تبصرہ کتاب کا نام، تعداد صفحات، قیمت، ناشر کا پتہ وغیرہ آغاز میں دیا جاتا ہے۔ سوغات نمبر ۵ میں شائع شدہ صدیقی اور سرمست صاحبان کے مضامین ان تفصیلات سے عاری ہیں۔

دراصل صدیقی صاحب کے مضمون کا محرک وہ لیکچر تھا جو میں نے ۹۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ناچ گرل کے متعلق دیا تھا۔ وقتاً فوقتاً میں لندن، امریکہ کے علاوہ یورپ کے مختلف شہروں کے ادبی جلسوں میں یورپین حاضرین کو اپنے لیکچرز کے دوران اس کتاب کے متعلق بتلا چکی تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ والے لیکچر کے حاضرین جلسہ میں ڈاکٹر صدیقی شامل تھے۔ موصوف ایک مرنجان مرنج نیک آدمی ہیں لیکن اس وقت ان کو غصہ آ گیا۔ اور لیکچر کے اختتام کے فوراً بعد انھوں نے گرج کر فرمایا عینی آپا گمراہ کر رہی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ وہی سب باتیں جو انھوں نے

اپنے مضامین میں قلمبند کیں۔ بعد میں انھوں نے ایک صاحب سے کہا کہ وہ ناچ گرل کا دیباچہ Xerox کرواکے پروفیسر سرمست کو حیدرآباد بھجوادیں۔ اگر انھوں نے کتاب پڑھی ہوتی تو وہ اس کے afterword اور ضمیمہ جات کی نقل بھی بھجوانے کی فرمائش کرتے۔ چنانچہ ڈاکٹر سرمست نے بھی میرے "چاندنی بیگم کی واپسی" میں شامل "نشتر" کے تذکرے اور ناچ گرل کے پیش لفظ کی بنیاد پر ہی اپنے اعتراضات کیے ہیں۔ اب صدیقی صاحب نے جامعہ والے مضمون کے جواب میں دوسرا مقالہ تحریر فرمایا ہے۔ اس سے میرا قیاس یقین میں تبدیل ہوگیا ہے کہ بے چاری ناچ گرل اب تک ان کی باصرہ نوازی سے محروم رہی ہے، کیوں کہ فرماتے ہیں کہ میں نے ڈانسنگ گرل کے عنوان سے ترجمہ کیا ہے۔ عرض ہے کہ ڈانسنگ گرل کے سرورق کی جو تصویر انھوں نے جامعہ میں دیکھی وہ امریکن ایڈیشن ہے جو یہاں دستیاب نہیں ہوسکتا۔ ناچ گرل جان کمپنی کے انگریزوں کی اصطلاح تھی جس سے امریکن ناواقف ہیں۔ لہٰذا اسے بدل کر انھوں نے ڈانسنگ گرل کردیا ہے۔ مزید ارشاد ہوا کہ میں نے محض ایک فٹ نوٹ کا ذکر کیا ہے، باقی فٹ نوٹ نظرانداز کیے۔ عرض ہے کہ ناچ گرل میں اُردو مترجم کے نہ محض سارے فٹ نوٹ ہیں بلکہ ان کے متعلق کتاب کے آخر میں مزید تشریحات بھی موجود ہیں۔

اس مضمون میں بھی صدیقی صاحب محض اس "پس نوشت" کا حوالہ دیتے ہیں جو سیّدہ حمید کے تبصرے (سنڈے ٹائمز نئی دہلی) کے اُردو ترجمے میں شامل تھا۔

پروفیسر صدیقی سوال کرتے ہیں کہ جب نشتر کے اتنے ثابت وسالم نسخے موجود تھے تو میں نے ایک شکستہ نسخہ کو کیوں منتخب کیا۔ بھئی جو کتاب مجھے دستیاب ہوں اور مجھے بے حد اہم معلوم ہوئی میں نے فوراً اس کا ترجمہ کر ڈالا۔ یہ ۱۹۸۲ء کی بات ہے۔ عدیم الفرصتی کی وجہ سے سات آٹھ برس تک مسودہ پڑا رہا۔ اتفاقیہ وہ دوبارہ مجھے اپنے کاغذات کے انبار میں دکھلائی دے گیا اور میں نے ریسرچ کرنے کے بعد اُسے چھپوایا۔ اس نسخے میں دیباچے کے پہلے صفحے کا وہ کونہ غائب تھا جس پر مترجم نے لکھا ہے کہ یہ قلمی

کتاب ان کے پاس تھی۔ ذاتی طور پر مجھے تو اس کتاب کی ایک بے حد غیر اہم تفصیل بھی دلچسپ لگی کہ سید عرب شاہ کے ایک بھائی سرکار نجیب الدولہ سے وابستہ تھے اور دھام پور میں مقیم تھے۔ دھام پور نہٹور سے سات میل دور ایک تحصیل ہے۔ روہیلہ سرداران نجیب آباد ہمارے ایک بزرگ کے مُرید تھے اور ہمارے گورستان سے متصل ان بزرگ کے چھوٹے سے مقبرے کے احاطے میں ایک سرسبز گھنے درخت کے نیچے ان کے مزار موجود ہیں۔ میں آنکھ بند کر کے اس زمانے کا تصور کر سکتی ہوں۔ سیاسی انتشار کا یہ وہی ہولناک دور تھا جب امیر خاں اور ان کے پنڈاریوں نے سادات نہٹور کو تاراج کیا اور وسیع پیمانے پر افاغنۂ روہیلکھنڈ کے تسلط کا خاتمہ ہوا۔

آنولہ بریلی دربار ٹوٹا۔ اور حکیم میر نواز کو بریلی سے کان پور آ کر فاتحین کی ملازمت کرنا پڑی۔ جو قصہ رنگین کا نقطۂ آغاز ہے۔ (منگ کے ہموطنوں نے ۱۷۷۴ء میں حافظ رحمت خاں کو شہید کیا۔ منگ کے ماموں جنرل آئر کوٹ نے حیدر علی کو جنوب میں شکست دی)

تاریخ اودھ و روہیل کھنڈ کی ایک بہت ہی معمولی تفصیل کہ قلعہ محمود پور میں شجاع الدولہ کا ایک رسالہ تعینات رہا، میرے لیے بہت اہم ہے۔ تاریخ سے میرا رابطہ بہت ہی ذاتی نوعیت کا ہے۔ ٹوکیو میں اجنتا اسٹائل فریسکو دیکھے تو اس اجنبی ماحول میں بہت اپنے لگے۔ ٹیکسلا اور سانچی کی سنگی تصاویر اور بدھسٹ سری لنکا کے تامل مندروں سے میں مذہبی یا روحانی طور پر نہیں بلکہ عمرانی اور تہذیبی سطح پر بخوبی relate کر سکتی ہوں۔

ماسکو سے باہر ایک جنگل میں ایک functioning گریک اورتھوڈوکس کلیسا کے اندر گئی۔ اس وقت وہاں ایک غریب روسی ضعیفہ کے خستہ حال رشتے دار نماز جنازہ ادا کرنے میں مصروف تھے۔ ۱۹۴۹ء کے اس شدید الحاد پرست معاشرے میں یہ دلدوز منظر اور یسوع مسیح کے آئیکن دکھلائی دیے تو ان سے بڑی قربت محسوس کی۔ انڈو مسلم اور عالمی مسلم تہذیب کے آثار راقمہ کی سائیکی کے chords کے لیے

گویا مضراب سی بن جاتے ہیں۔ خواہ وہ ترکستان کی نقشبندیہ خانقاہیں ہوں یا آذر بائیجان کے شیروان شاہی کتبات ۔ ۱۹۷۴ء میں (سابق سوویت) جارجیا کے ایک میڈیول کلیسا کے الطار کے عین نیچے ایک عربی کتبہ دریافت کیا۔ تعجب ہوا۔ شاید وہ خلافتِ عباسیہ کے کسی عرب گورنر کا مزار تھا۔ کتبے کی عبارت آدھی مٹ چکی تھی۔ عراق کے قومی شاعر عبدالرزاق سے اسے decipher کروایا۔ دلدوز عبارت تھی پھر بھی معلوم نہ ہوسکا کہ وہ کس کی تربت تھی۔

اب پوچھیے دنیا میں اتنی ثابت و سالم الواح کی کوئی کمی ہے جو آپ نے گرجستان کے گرجا کا شکستہ کتبہ چنا۔

فورٹ ولیم کالج کے قیام سے قبل تحسین نے ۱۷۷۵ء اور مہر چند کھتری نے ۸۹-۱۷۸۸ء میں داستانیں ان انگریزوں کی "ہدایت اور مشورے" سے لکھیں جن سے وہ وابستہ تھے اور جن سے ان کے شاگرد اردو نثر سیکھنا چاہتے تھے۔ انگریزوں اور منشیوں کے مابین دوستی اور برابری کے تعلقات قائم ہوجاتے تھے۔ حاکم اور محکوم کی تفریق ۱۸۵۸ء میں برٹش راج کے قیام کے بعد باضابطہ شروع ہوئی۔ گو حصول دیوانی کے بعد اس کی داغ بیل لارڈ کارنوالس نے ڈال دی تھی۔ پروفیسر پرسیول اسپیئر اور ہوبسن جوبسن دونوں کے ہاں انگریزوں اور منشیوں کی دوستی کا تذکرہ ملتا ہے۔ وہی یگانگت اور بے تکلفی ہمیں منگ اور حسن شاہ کے درمیان نظر آتی ہے۔ گو زعم منشی کی ڈیوٹی کے سلسلے میں منگ بہت سخت گیر تھا

حسن شاہ اس روداد کو قصہ کہتا ہے کہ لفظ ناول ابھی اس کی کلچر میں داخل نہیں ہوا تھا۔ ناول یا Novella تو ہم کہہ رہے ہیں۔

داستانیں بے شک عصری تہذیب اور تاریخی کوائف کی نشان دہی کرتی ہیں لیکن وہ allegory کے دبیز پردے میں ملفوف ہیں۔

جدید شورٹ اسٹوری جس کا جنم اوائل انیسویں صدی میں امریکہ میں ہوا۔ اُردو میں شورٹ اسٹوری کے لیے قصہ زمانہ کان پور اور دوسرے رسالوں میں

ہمارے اپنے دور تک استعمال ہوتا رہا۔ ناول کو افسانہ کہا جاتا تھا ۔ فسانۂ آزاد کے علاوہ دکن سے ایک رسالہ افسانہ نکلتا تھا جس میں ناول سلسلے وار شائع کیے جاتے تھے۔ ڈاکٹر شائستہ سہروردی اکرام اللہ نے اُردو ناول پر اپنے مقالے میں جس پر انھوں نے لندن یونیورسٹی سے ۱۹۴۰ء میں ڈاکٹریٹ حاصل کیا، لکھا ہے کہ شورٹ اسٹوری المعروف بہ قصہ کے لیے پہلی بار یلدرم نے لفظ افسانہ استعمال کیا۔

اس کہانی کی داخلی تاریخی منطق اتنی مضبوط ہے کہ اسے فرض تصور کرنا ناقدین کا ایک محیرالعقول کارنامہ ہے۔ جان کمپنی کی لوٹ کھسوٹ کا دور تھا۔ کمپنی کی ساکھ گر رہی تھی۔ مہاجنوں سے قرض لے کر تنخواہیں ادا کی جاتی تھیں۔ چنانچہ جب رجمنٹ کا تبادلہ پورب کا ہوتا ہے۔ منگ کے حکم پر حسن شاہ کو قرض خواہوں سے نبٹنے کے لیے کانپور میں رکنا پڑتا ہے اور وہ بروقت خانم جان تک نہیں پہنچ پاتا۔ ذرا سا کومن سنس یعنی عقل سلیم استعمال کیجیے تو کسی طرح اس قصے کو فارسی مخطوطے کی نایابی کی صورت میں بھی انجم کسمنڈوی کی طبع زاد تخلیق یا اب فارسی قصے کی محض بنیاد پر لکھا ہوا ناول تسلیم نہیں کیا جاسکتا ۔ اس خودنوشت کو مصنف روایتی داستان کے انداز میں شروع کرتا ہے۔ نادانستہ اور برجستہ ناول کا فارم اختیار کرلیتا ہے۔ صدیقی صاحب فرماتے ہیں مکالمے ناول کے انداز کے نہیں ہیں تو ناول کے مکالمے اور کس طرح کے ہوتے ہیں۔ بھئی

امریکہ کے Kirkus Reviews نے لکھا ہے:

THE first known modern Indian novel, now abridged and translated into English, is a beguiling tale of love and life under the more tolerant British Raj of the 18th century.

Written in 1790, in a strikingly realistic form that emphasizes dialogue over action, the largely autobiographical tale is narrated by H asan Shah, a descendant of

a famous Mogul family who's now employed as clerk to a British officer and Member of Council at Cawnpore. Reflecting the more relaxed customs of the period, when the British often adopted the local culture, Hasan's employer, locally known as Ming Saheb, "belongs to the breed of large-hearted, bold and adventurous Englishmen" and puts Hasan "solely in charge of his business." It's a charge that includes arranging performances of dancing girls, the famous nautch girls, and providing a mistress. And it is the arrival of these dancing girls, a class famous as much for their beauty and talent as for their availability as courtesans, that occasions the tragic romance of Hasan's life. While riding out on business, he is invited to meet the recently arrived troupe, and is instantly smitten with the beautiful but feisty Khanum Jan, who has vowed never to be a courtesan, Ming Saheb is persuaded to employ the girls, which enables the lovers to meet secretly, declare their passion, and eventually marry, also secretly. But their love is doomed; the army is ordered to leave Cawnpore; and, though Hasan arranges to meet Khanum downriver and take her away as his wife, he is fatally delayed by his officia commitments . Khanum falls ill and dies, and the grieving Hasan, affirming that "love is superior in honor and unique in contentment" will never forget her.

A charming and agreeably accessible portrait of a unique culture in a lyrically realized period setting-- as well as an affecting love story. A multicultural plus.

امریکن پبلشنگ ٹریڈ کے ایک رسالے "بک لسٹ" نے لکھا :

The 200-year-old autobiographical romance has someting many contemporary romances, with their graphically presented sex and, often, violence, lack--an authentic sweetness of heart that charms with its directness and simplicity-Set in India in the 1780s and written in 1790, this tale of flirtation, love, and secret marriage presents the reader with not only a moving story but also the beginning of an era-- Britain's colonial rule in India--and the intermingling of two very different cultures, Shah, aide-de-camp to a British officer of the East India Company posted in Oudh in northern India, falls in love with beautiful and talented Khanum Jan , a dancer of the courtesan caste, one of a troupe of camp followers and entertainers. The young man mingles with troupe members while they are employed by the officer for a year and encamped on his grounds. When they are dismissed upon the officer's transfer, the lovers separate, with ragic consequences. This story of love in a time of multicultural change, which set the st ge for the modern Indian novel, seems surprisingly timely, compellingly fresh.--Whitney Scott.

ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ لندن کے تبصرے کا ضمناً تذکرہ پچھلے مضمون میں کر چکی ہوں۔ نیویارک ٹائمز کے ریویو کا تراشہ میرے پاس موجود نہیں ہے۔

آکسفورڈ یونیورسٹی اورینٹل انسٹی ٹیوٹ، آکسفورڈ یونیورسٹی کے جریدے ادبیات میں چودھری محمد نعیم (شکاگو یونیورسٹی) فرماتے ہیں :

To my mind, more than its first person narration and the degree of

verisimilitude in the depiction of its melieu, it is the fact of its being a sustained prose narrative of considerable length that lends credence to the claim of its being the 'first' novel in Persian-- More importantly it is an entirely indigenous development, there is no evidence that Hasan Shah had any knowledge of English language or literature."

(Edebiyat 5:2,1994)

ڈانسنگ گرل پینگوئن (کینیڈا) نے بھی شائع کی ہے۔

گلبدن ایک انگریز کے ساتھ بھاگ گئی۔ شاید اس انگریز نے اس سے شادی کرلی ہو اور وہ بھی خانم جان کی طرح اس طرزِ زندگی سے متنفر رہی ہو۔ خانم جان نے بھی حسن شاہ کے ساتھ فرار ہونا چاہا مگر ناکام رہی۔

ناول میں ایک لڑکی عمدہ کا نام بھی ملتا ہے۔ اردو مترجم نے اپنے فٹ نوٹ میں لکھا ہے کہ مصنّف نے عمدہ کا دوبارہ ذکر نہیں کیا۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے یہ حسن شاہ کی خود نوشت ہے۔ جس میں وہ چند کرداروں کا ضمناً تذکرہ کرتا جاتا ہے اور آگے چل کر وہ اس کے ذہن سے اُتر جاتے ہیں۔ حسن شاہ خانم جان کو بہت کمسن بتاتا ہے۔ "معشوق چہاردہ سالہ" ہماری ادبی روایت کی ایک ادا ہے۔ مصوّری کی طرح مشرقی ادب بھی stylised تھا۔ علاوہ ازیں آج بھی نامور فلم اسٹار خواتین بیان دیتی ہیں کہ وہ جب پہلی بار ہیروئن بنیں وہ تیرہ سال کی تھیں (مادام نورجہاں نے مجھ سے کہا تھا کہ تیرہ سال کی عمر میں ان کی شادی شوکت حسین رضوی سے ہوئی تھی!) حال ہی میں ایک بی بی نے لکھا ہے کہ گیارہ برس کی عمر میں ان کو آل انڈیا ریڈیو دہلی میں بطور اناؤنسر مقبولیت ملی۔ برطانوی دورِ حکومت میں اتنی چھوٹی بچّی کا سرکاری ملازمت حاصل کرنا بھی واقعی ایک کمال کی بات تھی۔

میری والدہ مرحومہ کہتی تھیں انھوں نے اختر النساء ناول بعمر چودہ سال لکھا تھا۔ ان کی دوست حجاب امتیاز علی فرماتی ہیں وہ گیارہ برس کی تھیں جب

انھوں نے اپنا افسانہ "میری ناتمام محبت" تصنیف کیا۔

تو خانم جان کا بھی بعمر تیرہ سال اس قدر بقراط ہوجانا تعجب خیز نہیں "برس تیرہ یا کہ موجودہ کا سن" syndrome تو ہمارے ہاں ہمیشہ سے رائج ہے۔

حسن شاہ کا پندرہ سالہ ہونا بھی ممکن ہے۔ اودھ کے مسلم قصباتی معاشرے میں ہمارے چند نامور کامریڈز کے بیاہ سولہ برس کی عمر میں کر دیے گئے تھے اور یہ زمانہ حال کی بات ہے۔

رحم اللہ کے ایسے تیز و طرّار اور Precocious بچّے بھی عجوبۂ روزگار نہیں۔ بالخصوص ایسے طبقے میں جہاں ان کو بچپن سے "میر شکار" بننے کی تربیت دی جاتی ہو۔ میں پہلے ذکر کر چکی ہوں کہ برطانوی مصوّروں کی بناتی ہوئی پینٹنگز میں عموماً رحم اللہ کی عمر کا ایک بچّہ بھی طائفے میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ آج تک ہمارے راجستھانی فوک سنگرز کی ٹولیوں میں کمسن لڑکے بحیثیت اہم فن کار رول کے شامل رہتے ہیں۔

پھر دُہراتی ہوں کہ ہولیر کو میں O'Lear سمجھتی تھی جو ایک عام آئرش نام ہے اور کمپنی کی افواج میں آئرلینڈ کے باشندے بکثرت شامل تھے، میں نے سوچا O' Lear کو ہندوستانیوں نے ہولیر کر دیا ہوگا جیسے ہیسٹنگز ہستن بہادر، کولینز، کلّن صاحب، جنرل اسکنز، سکندر صاحب وغیرہ۔ لیکن پروفیسر اقتدار عالم ٹھیک کہتے ہیں ہولیر پولیر تھا۔

برطانوی مصوّر Telly Kettle کو شجاع الدولہ نے مدعو کیا تھا۔ اس وقت فیض آباد میں متعدد اکیڈیمی آرٹسٹ کام کر رہے تھے۔ کیٹل نے ایک تصویر بمقام فیض آباد ۱۷۷۲ء میں بنائی۔

Col. Polier watching a Nautch

یہ پینٹنگ میں نے لندن میں دیکھی ہے۔

بقول مولانا عبدالحلیم شرر دو سو فرانسیسی بعہد شجاع الدولہ فیض آباد میں

سکونت اختیار کر چکا تھا۔

جنرل کلارڈ مارٹن کی طرح کرنل پولیر بھی سوئس فرنچ تھا۔ میرے نزدیک وہ اٹھارہویں صدی فرانس کی کلچر کا ایک پُرکشش larger than life نمائندہ رہا ہوگا جس پر فیض آباد اور لکھنؤ کا رنگ سونے پہ سہاگہ ہوا۔ مُرغ بازی وہ کرے۔ راگ رنگ کا وہ شوقین، ہندوستانی فنونِ لطیفہ کا وہ شائق، علاوہ ازیں وہ مشرقی ادبیات پر ریسرچ بھی کر رہا تھا اور مخطوطات اور تصویروں کا نادر ذخیرہ اس نے جمع کیا تھا۔

۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کے انتقال کے بعد آصف الدولہ وزیر ہند نے راجدھانی لکھنؤ منتقل کی۔ پولیر لکھنؤ چلا گیا۔ پروفیسر اقتدار عالم خاں کی تحقیق کے مطابق پولیر ۸۱-۱۷۸۰ء میں کان پور میں موجود تھا پھر وہ چنار گڑھ گیا۔ جو بالکل افسانہ رنگین کے واقعات سے مطابقت رکھتا ہے۔

فرانس واپس جانے کے بعد وہ ..... میں بے چارے کا قتل کر دیا گیا نہ جانے کیا چکر تھا۔ "اس کے نوادر برٹش میوزیم پیرس، لوزان اور کیمبرج کے ذخائر میں محفوظ ہیں۔"

مصوّر چارلس ڈائلی کی جو تصویر میں نے ناچ گرل کے سرورق کے لیے فراہم کی کمپنی کے ایک مشہور "نباب" کا بیٹا تھا جو کلکتہ میں ۱۷۸۱ء میں پیدا ہوا۔ ۱۷۹۸ء میں اس نے کمپنی کی ملازمت اختیار کی۔ اس تصویر میں پانچ عدد انگریز ناچ ملاحظہ کر رہے ہیں اور رقاصہ نے بھاری ہندوستانی پوشاک اور وزنی زیورات کے بجائے نسبتاً سادہ لباس اور کورٹ شوز پہن رکھے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ طائفے مغربی ذوق کو ملحوظ رکھنے لگے تھے۔

ڈانسنگ گرل کے سرورق کی تصویر نیویارک پبلک لائبریری سے حاصل کی گئی ہے۔ یہ اس پینٹنگ کا نصف حصہ ہے جس میں دہلی کے ریذیڈنٹ سر ڈیوڈ اوکڑلونی (جنھیں دلّی والے اختر لونی کہتے تھے) مغلیہ پوشاک میں ملبوس مسند پر

بیٹھے ہیجوان گڑگڑا رہے ہیں۔ طائفہ سامنے موجود ہے۔ پوری تصویر پروفیسر ٹوئنبی کی ضخیم کتاب A Study of History میں شامل ہے۔ اسے ۱۸۰۰ء کے لگ بھگ کسی ہندوستانی مصوّر نے بنایا تھا۔ اس لیے مغربی ریلزم کے باوجود اس میں تناظر کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا۔

سیموئیل رچرڈسن کی پمیلا (۱۷۴۰) انگلستان کی نیک پروین تھی۔ ہمارے، ہاں اس نوع کے اخلاقی درسی ناول عرصہ دراز کے بعد لکھے گئے لیکن ان کی ایک اوّلین جھلک ہمیں خانم جان کے ناصحانہ خطوط میں ملتی ہے۔ ان میں ممکن ہے حسن شاہ کی زیب داستاں بھی شامل ہو۔ جناب یوسف سرمست کا خیال ہے کہ قاضی عبدالغفار کے لیلیٰ کے خطوط خانم جان کے مراسلات سے متاثر ہوکر لکھے گئے۔ توچلیے' یہ بھی حسن شاہ کی ٹوپی میں ایک اور پر لگا۔ گو میں "لیلیٰ کے خطوط" کے اصل محرک کے متعلق تھوڑی بہت جانکاری رکھتی ہوں۔ قاضی صاحب کے خاندان سے ہمارے گھرانے کے پشتینی تعلقات تھے۔ اور وہ مرحوم یلدرم کے بہت عزیز دوست بھی تھے اور ان کی صاحبزادی فاطمہ عالم علی میری بچپن کی عزیز دوست ہیں) اگر میں محمد خالد اختر کے منفرد انداز کی نقل کروں تو یوں لکھوں' مجھے خوف ہے (I am afraid) کہ میں اکثر تاریخی اور ادبی معاملات کے حوالے دیتے ہوئے ہر پھر کر اپنے ہی گھرانے اور دائرے پر آجاتی ہوں (مگر مجھے دوبارہ خوف ہے کہ اس صورت حال کا میرے پاس کوئی مداوا نہیں) لیلیٰ کے خطوط کے لیے یہ بھی کہا گیا تھا کہ یہ Letter of an Unknown Woman سے متاثر ہوکر لکھے گئے۔ دراصل خطوط کے ذریعے ناول یا افسانے کی تشکیل پچھلے دور کی ایک مقبول تکنیک تھی۔ اس سلسلے میں مجھے معاف کیجیے۔ اگر میں صحبت ناجنس کا بھی حوالہ دوں جو ۱۹۰۵ء میں لکھا گیا۔

ڈاکٹر عظیم الشان نے حسن شاہ کی اولاد کا شجرہ پیش کیا ہے جو مثنوی نشتر غم کے ناشرین نے شائع کیا تھا (اس سے قبل ڈاکٹر صاحب کیوں مصر تھے کہ حسن شاہ ایک فرضی ہستی ہیں؟)

مشرف احمد رقمطراز ہیں: "خانم جان سے جُدائی اور اس کی موت کے بعد حسن شاہ لکھنؤ میں آن کر رہنے لگے جہاں انھوں نے جرأت کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور حقیقت بھی اپنے بھائی کے توسط سے جرأت تک پہنچے اور ان کے شاگرد ہوئے۔ اس حادثۂ محبت کے بعد حقیقتؔ نے زندگی سے کوئی دلچسپی نہ لی اور ان کی کل دنیا سمٹ سمٹا کر شعر و ادب کی دلچسپی کی حد تک رہ گئی۔ یہ بے نیازی یہاں تک بڑھی کہ آخری برسوں میں ترک دنیا اختیار کر لی۔ اسی اثنا میں انھوں نے اپنی آپ بیتی بھی قلمبند کی۔ تذکرہ نگاروں کے مطابق حسن شاہ ضبط ۱۸۳۴ء تک بقید حیات تھے۔ قدرت اللہ قاسم نے اپنے تذکرے میں جو ۱۲۲۱ھ (۱۸۰۹ء) کی تصنیف ہے انھیں ایک "باحیا" اور "صاف طبیعت" انسان قرار دیا ہے۔ ضبط کے حالات زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات حاصل نہ ہوسکیں۔"

اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قصۂ رنگین کے علاوہ انھوں نے بعد میں ایک آپ بیتی بھی لکھی مگر اس کا کوئی پتہ نشان نہیں ملتا۔

جنرل شاہد حامد جو خاندانی دستاویزیں مولف مشرف احمد کے سپرد کیں۔ ان میں حسن شاہ کے متعلق مزید معلومات یا ان کی شادی اور اولاد کا تذکرہ کیوں نہیں ہے؟ اس کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ (اگر یہ نسب نامہ جو مثنوی نشترِ غم والوں نے شائع کیا جعلی نہیں، ہے) اکثر یک جدّی رشتہ داروں کی آئندہ پیڑھیاں رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے بے گانہ اور اجنبی ہو جاتی ہیں۔ حسن شاہ حسین شاہ دونوں بھائیوں کی اولادیں اگر ایک شہر لکھنؤ میں مقیم تھیں، ممکن ہے یہ بے گانگی خاندانی اختلافات کی بنا پر پیدا ہوئی ہو۔ بہرحال ہمیں ان معاملات سے کوئی سروکار نہیں۔

مثنوی جذب عشق کے بارے میں حسین شاہ حقیقت فرماتے ہیں:

"..... ۱۲۰۴ھ نبوی میں درمیان سیہری کے جو مضافات پرگنہ بندرابن سے متصل قصبہ چھاتا میں واقع ہوا اور مفصلًا اخویصاحب و قبلہ جامع المعقول والمنقول

حاوی الفروع والاصول حقائق ومعارف آگاہ سید محمد حسن شاہ دام ظلہ جولمعہ طور افاضت اوسکی سے چراغ دانش وفرہنگ کا روشن ہے۔ شحہ سحاب افادت سے اوسکی باغ فضل وہنر کا سرسبز اور مزین اس قصے کی معشوقہ کو برسانہ پیرایہ الفاظ رنگین فارسی کی بہ صفت کر کے مجلس ظہور میں جلوہ افروز ناز کا کیا۔

اب اگر کچھ خوبی رنگینی عبارت اور دست نشینی فقرات اوس کتاب مستطاب سے لکھوں تو مقصد سے باز رہتا ہوں اور اوس پر کما حقہ تعریف اور توصیف اوسکی کو کب پہنچا ہوں الغرض یہ فقرہ ناقص کئی جو طبع نارسا اس ہیچمدان سے سرزد ہوتے ہیں۔ فقط فیض تسلیمات اون حضرت کا ہے ورگرنہ مجھ پست لیاقت عاجز بیان میں یہ قدرت استعداد کہاں تھی جو ساتھ اوس کے تالیف کتاب کے حضور سرفرازوں سخن کی گردن بلند کرتا۔ ایک روز کمال سرفرازی اور ہنر سے جو بزرگوں کو خوردوں کے حال پہ ہمیشہ مبذول ہے اس کمترین عقیدت گزیں کو زبان معجز بیان سے فرمایا کہ چہرہ معشوقہ زیبا نگار اس مضمون عبرت شحون کی ساتھ حلیہ اور زیور عبارت نثر زبان اردو کی آراستہ کر کے تحفہ مجلس احباب کا کرے۔ سو بنا بر فرمان واجب الاذعان اور عین الفاس ..... جناب کی

دُرِ فکر سے گوندھ لڑیاں کئی

ساتھ عبارت سلیس، رنگین اور دلچسپ کے ترتیب دے کے ساتھ جذب عشق کے موسوم کیا۔ (جذبۂ عشق مطبوعہ مطبع محمدی کانپور، ۱۲۶۹ھ (۱۸۵۲ء))[۱۱]

اس نامکمل اقتباس کے شروع کے الفاظ مفقود ہیں، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ۱۲۰۴ھ (۱۷۸۹ء) میں وقوع پذیر ہوا۔ دوسرا مطلب یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حسن شاہ نے بزبان فارسی یہ سچا واقعہ مرہٹہ لشکر کے ایک نوجوان اور ایک برہمن زادی کے عشق کا ۱۷۸۹ء میں قلمبند کیا۔ (اور اس کے اگلے سال اپنی داستانِ عشق بعنوان قصۂ رنگین لکھی) اور بڑے بھائی کی فرمائش پر حسین شاہ نے جذب عشق کا اردو نظم و نثر میں ترجمہ کیا۔ حسن شاہ کانپور چھاؤنی میں مقیم تھے۔ نواح

دہلی کی مرہٹہ چھاؤنیوں کے کوائف سے ان کی واقفیت امر محال نہیں۔ اُردو فارسی کا دلدادہ فرانسیسی نژاد جنرل پیروں سندھیا کی فوج کا سربراہ تھا۔ کرنل کِڈ بھی مرہٹہ فوج سے وابستہ رہا تھا جس کے ساتھ بحیثیت اس کے میر منشی حسین شاہ حقیقت بہت عرصے بعد کرناٹک تشریف لے گئے۔

ڈاکٹر صدیقی کا اعتراض ہے کہ میں "غالباً" بہت لکھتی ہوں۔ تحقیق کا ایک اصول یہ ہے کہ جب تک ثابت نہ ہو جائے حتمی فیصلے نہیں کیے جاتے کہ نشتر کسمنڈوی کی اپنی تخلیق ہے۔ میں نے لکھا ہے جذبِ عشق کا ہیرو غالباً ایک یورپین افسر تھا۔ ہندوستانی حکمرانوں کی افواج میں یورپین ایڈونچرز کی کمی نہیں تھی۔ "انگریز کا رفیق کار"[11] اگر ایک یورپین افسر نہیں تھا (اس وقت سیاسی شطرنج کی بساط پر مرہٹے کبھی انگریز کے حلیف بن جاتے کبھی حریف) تو ہو سکتا ہے وہ ساحل رتناگیری کا نیلی آنکھوں اور سفید رنگت والا چت پاون برہمن[12] رہا ہو جو بہت ہی اعلیٰ ذات برہمن سمجھے جاتے ہیں۔ اس صورت میں ضلع متھرا کے باہمنوں نے اسے زد و کوب کیوں کیا؟ ممکن ہے وہ کورگی رہا ہو جو ایک بے حد خوش شکل گوری چٹی جنگجو قوم ہیں[13] یہ بھی یونانی النسل بتلائے جاتے ہیں۔

اگر وہ ہندوستانی مسلمان تھا (ہولکر کے لشکر میں سردار امیر خاں اور اُن کے پنڈاری بھی شامل رہے تھے) یار و دیار سے جدائی کے سبب اور ناجنس لوگوں کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے ہر دم رنجیدہ رہا کرتا تھا۔ کیوں؟ وہ اپنے ہی وطن میں موجود تھا اور اسے دور دور سیر کے لیے نکل جانے کا شوق تھا۔ جو عموماً غیر ملکی ہی کرتے ہیں۔

مزید برآں مصنف نے ہیروئن کو برہمن تبلایا ہے۔ لیکن ہیرو کی قومیت اور مذہب بیان نہیں کیا۔

ایک عام قاری کے لیے ضروری نہیں کہ وہ تاریخ سے بھی آگاہ ہو لیکن ناقدین کی سہل انگاری افسوس ناک ہے۔ "آخر شب کے ہمسفر" کے بنرجی خاندان کو

ہر نقاد نے ادیدا کے اینگلو انڈین لکھا ہے۔ جب کہ میں نے بنرجی اور ان کی بیوی گرسی بالا کے Conversion کی تفصیل ناول میں بیان کی ہے۔ وہ انڈین کرسچین یا ٹیوکرسچین طبقہ تھا جسے ہندوستانی استہزا سے Rice Christian بھی کہتے تھے۔ اسی طرح کا ایک مضمون میں نے شمیم احمد مرحوم کا پڑھا۔ وہ بہت ذہین آدمی تھے۔ افسوس ان دونوں بھائیوں سے کبھی ملاقات نہ ہوئی۔[۱۴]

گردشِ رنگ چمن کی کہانی سے شمیم احمد مرحوم نے یہ نتیجہ نہ معلوم کس طرح اخذ کیا کہ میں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ ہماری سوسائٹی طوائفوں اور لال بیبیوں کی اولاد پر مشتمل تھی اور سول لائنز سے انگریزوں کے لیے عورتیں سپلائی کی جاتی تھیں۔[۱۵]

نشتر کی تفہیم بھی تاریخ سے اسی بے توجہی کا شکار ہے۔ ابھی ایک نامور ادیب کا افسانہ پڑھا جس میں عہد الزبتھ اوّل میں ڈاکیہ رجسٹری خط لاتا ہے اور ایک کردار نے وکٹورین لباس پہن رکھا ہے۔ (وکٹورین " ان کی دانست میں کسی ولایتی پوشاک کا نام تھا)

ایک نقاد نے ایک انگریزی مضمون میں لکھا ہے کہ گردشِ رنگ چمن ناول نہیں کہلا سکتا کیونکہ یہ ایک ڈوکومنٹری ہے (حالانکہ میں نے خود ہی اسے ایک نیم دستاویزی ناول لکھا ہے)

یہ خیال سراسر غلط ہے کہ یہ معاشرہ محض طوائفوں اور اُن کے انگریز مربّیوں پر مشتمل تھا۔ عالی مرتبت انگریز شاہی خاندانوں میں شادیاں کرتے تھے۔ میں لندن میں جان گرنیگ سے ملی ہوں جو فخریہ اپنے آپ کو شاہ عالم ثانی کا نواسہ بتاتے ہیں۔ کیوں کہ شہزادی فیض النسا، ان کی جدّہ تھیں۔ کرنل گارڈنر کی بیوی نواب کھمبات کی بیٹی منظور النسا بیگم تھیں۔ ان کے بیٹے کی شادی شہزادی سلیمان شکوہ کی متبنیٰ بیٹی شہزادی قمر چہر سے ہوئی اور ایک پوتی سوزن گارڈنر کا بیاہ بھی سلیمان شکوہ کے بیٹے انجم شکوہ سے ہوا۔ گارڈنر گھرانے کے رشتے فرخ آباد کے بنگش نوابوں میں ہوتے رہے۔ برطانوی ارسٹوکریسی کی مشہور ڈائریکٹری ڈیبرے میں شہزادہ انجم شکوہ اور

سوزن گارڈنر کی اولاد کے نام موجود ہیں جو سلیمان شکوہ کی نسبت سے Shiko کہلاتے ہیں (انجم شکوہ کی بیٹی اختر زمانی عیسائی ہوگئی تھیں)

ہر عہد کے اپنے سماجی ضابطے بن جاتے ہیں (آج کل بعض انٹرکمیونل شادیوں میں پھیرے بھی ڈالے جاتے ہیں اور نکاح بھی ہوتا ہے) بشپ آف کلکتہ نے ایسی شادیاں جائز قرار دی تھیں لیکن دستور یہ تھا کہ لڑکے باپ کا مذہب اختیار کرتے تھے اور لڑکیاں ماں کے مذہب پر قائم رہتی تھیں۔ کاسگنج ضلع ایٹہ میں گارڈنر بیگمات کا شاندار امام باڑہ ۱۹۳۷ء تک موجود تھا۔ جب راقمہ کے چچا سیّد نثار حیدر زیدی مرحوم کی نگرانی میں اس کا بیش قیمت شاہانہ سامان امام باڑہ شہید ثالث آگرہ منتقل کیا گیا۔ (ایٹہ میں چچا جان مرحوم کا ڈرائیور ایک خالص انگریز مسٹر ولیم تھا جو ایک ہریجن عورت کے ساتھ رہتا تھا۔ اس وجہ سے انگریزوں نے اس کو ٹاٹ باہر کر دیا تھا)

جنرل اسکنر کی ماں ایک راجپوت زمیندار کی بیٹی تھی۔ خود جنرل موصوف نے متعدد شادیاں مسلمان گھرانوں میں کیں۔ ایک بہو خاندان لوہارو سے تعلق رکھتی تھی۔ انھوں نے دہلی کے مشہور سینٹ جیمز چرچ کے علاوہ ایک مسجد بھی بنوائی۔ ان کی مسلمان اولاد درگاہ نظام الدین کے قبرستان میں مدفون ہے۔

یوریشین اور اینگلو انڈین بالکل مختلف طبقات تھے۔ اواخر انیسویں صدی تک ہندوستان میں بسلسلۂ ملازمت مقیم انگریزوں کو اینگلو انڈین کہا جاتا تھا یوریشین کی اصطلاح انگریز (ڈچ یا پرتگالی ڈینش یا فرنچ) باپ اور ہندوستانی ماں کی اولاد کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ انگریز باپ اور ہندوستانی ماں کے لیے لفظ اینگلو انڈین بہت بعد میں رائج ہوا۔ ایک تیسرا طبقہ domiciled انگریزوں کا تھا، یہ مخلوط النسل نہیں تھے۔ انھوں نے عموماً پُرفضا پہاڑی مقامات پر مستقل سکونت اختیار کر لی تھی۔ آج برطانیہ یورپین یونین میں شامل ہونے کے بعد پریشان ہے اور اپنا برطانوی تشخص بھی قائم رکھنا چاہتا ہے۔ لیکن کولونیل دور میں لفظ

یورپین سارے گوروں کے لیے مستعمل تھا۔ ٹرین کے ڈبے، کلب، اسکول اور
ہسپتال Europeans Only کے لیے مخصوص تھے۔

امپیریل تہذیبوں کے حکمرانوں اور باشندوں کی مختلف اقوام سے نسلی روابط کی ایک مثال ہمیں دولت عثمانیہ میں ملتی ہے۔ جب آل عثمان حاکم اور اہل مشرقی یورپ محکوم تھے۔

جس طرح بیشتر مغل بادشاہ نسلاً نصف راجپوت تھے سلاطین ترکیہ کی مائیں بھی اطالوی اور دوسری یورپین اقوام سے تعلق رکھتی تھیں۔ بوزنیہ، البانیہ وغیرہ کے مسلمانوں کے اکثر اجداد ترک تھے۔ رومانیہ اور ہنگری وغیرہ کی زبانوں میں ترکی الفاظ موجود ہیں۔ ہنگری میں SOLTAN (سلطان) ایک عام نام تھا۔ جب روس نے اپنے سفارت خانے باب عالی بھیجا تو سترھویں صدی کے ترکوں نے جو اس وقت یورپ کی ایک بے حد طاقت ور قوم تھے ان روسیوں کو عجیب الخلقت جنگلی سمجھا۔ ۱۸۵۰ء تک ہندوستان میں مغلیہ تہذیب ایک غالب تہذیب تھی لہٰذا انگریزوں نے نوابوں کی نقل کی۔

پھر لوٹا الٹا گھوم گیا۔ انگریز بڑی چالاک قوم ہیں۔ آنریبل جان کمپنی کا ریذیڈنٹ اور اس کے افسران اعلیٰ نواب آصف الدولہ وزیر ہند کی مجالس محرم میں شریک ہو کر ماتم کرتے تھے۔ اگلی نصف صدی میں جب وہ اپنے منصوبے میں کامیاب ہو گئے تو انھوں نے بعد سقوط لکھنؤ امام باڑوں کو (عارضی طور پر ہی سہی) چرچ اور اصطبل بنایا۔ اور سر سید احمد خاں شوریٹ میز پر چھری کانٹے سے کھانا کھاتے تھے اور بعد میں سگرٹ سلگاتے تھے۔ انھوں نے ایک عظیم الشان تہذیب کو اپنی آنکھوں کے سامنے مٹتے دیکھا تھا۔ ان کے دل پر کیا گزری وہ ہم سب جانتے ہیں اور ان کا انگریزی طرز معاشرت اختیار کرنا ایک کرب ناک expediency تھی۔

یہ تاریخ کے dialectics ہیں۔ ایک domiciled اردو داں یورپین مجھے ہلکے سے یاد ہیں جنھیں ہم انکل نبلٹ کہتے تھے۔ وہ نمازی یورپین والد مرحوم کے

رفیق کار تھے۔ ڈپٹی کمشنر نبلٹ کا چند سال ہوئے الہ آباد میں انتقال ہوگیا۔ ان کے چھوٹے اُردو داں بھائی ۱۹۵۶ء میں زنگا ماٹی کے ڈپٹی کمشنر تھے۔ میں نے ان کا ذکر آگ کا دریا میں کیا ہے۔ ان کو ایک پاگل ہاتھی نے کچل کر مار ڈالا۔

دہرہ دون، مسوری، نینی تال وغیرہ میں بھی اس breed کے لوگ موجود تھے جو اب سب مرکھپ چکے۔

والدہ کی ایک قرابت دار خاتون نے چند سال قبل رحلت فرمائی۔ ان کے انتقال کے ساتھ ہندوستانی تاریخ کے اس ذیلی خاموش ڈرامے کے آخری باب کا خاتمہ ہوا۔ ان خاتون کے جدِ امجد کی ایک تصویر بنگال کلب کلکتہ میں موجود ہے جس میں جنگ پلاسی کے بعد ہاتھی کے ہودے پر سے جھک کر نیچے کھڑے لارڈ کلائیو کو بنگال، بہار، اڑیسہ کی حقوق دیوانی کے کاغذات تھما رہے ہیں۔ ان بزرگ کے پوتے نے فیلڈ مارشل ارل رابرٹ کی سگی بہن سے شادی کی۔ یہ خاتون مذکورہ شکلاً اپنے والد کے نامور ماموں سے بے حد مشابہ تھیں جن کا پورٹریٹ ان کے گھر میں موجود تھا لیکن وہ انگریزی سے نابلد ایک خالص لکھنوی پردہ نشین بیگم تھیں یعنی یہ نسلی وراثت سے زیادہ ماحول کی کارفرمائی تھی اور ان مرحومہ کے والد کی پہلی شادی نواب بہار آرا بیگم دختر واجد علی شاہ سے مٹیا برج میں ہوئی تھی۔ انہی واجد علی کو معزول کرنے کے بعد لارڈ رابرٹ نے جو اس وقت کیپٹن رابرٹ تھے اور Bob کہلاتے تھے (ٹینی سن نے ان کے متعلق ایک نظم بھی لکھی تھی) ۱۸۵۷ء میں لکھنؤ کے مورچے پر زبردست فتوحات حاصل کی تھیں۔

انسانی زندگیوں کا عجب گھپلا ہے۔

اور سنیے، فیلڈ مارشل جنرل رابرٹ کے والد سر فریڈرک رابرٹ کے فرزند اصغر نے لکھنؤ کے ایک شیعہ گھرانے میں شادی کی اور امام باڑہ شاہ نجف میں مرثیہ خوانی کرتے تھے۔ اور بہت مفلوک الحال تھے۔

رام بابو سکسینہ اس دور کے انڈو یورپین شاعر اور شاعرات کے متعلق ایک

ضخیم کتاب لکھ گئے ہیں۔

سلطنت اودھ کے سلسلے میں مجھے اکثر وہ انگریزی "درس" یاد آتی ہے جو کچھ اس طرح ہے:

My candle burns at both ends
It will not last the night
But Ah my friends , and oh my foes
It gies a lovely light

ناچ گرل کے دیباچے میں میں نے لکھا ہے کہ سلطنت اودھ ہمارا اپنا Camelot تھی جس کے آغاز میں خانم جان ایک فروزاں شمعدان لیے استادہ ہے اور اختتام پر امراؤ جان جن کی شمعیں پگھل کر بجھ چکی ہیں۔ اور یہ دونوں خواتین اپنے عہد کے سماجی اور تاریخی عوامل کی پیداوار ہیں۔ امراؤ جان ان بجھتی ہوئی شمعوں کی روشنی میں رسوا کو اپنا قصہ سناتی ہیں۔ (یاد رہے کہ بیگم حضرت محل بھی ملکہ بننے سے پہلے ایک رقاصہ تھیں) اس روشن دماغ اور عالی ہمت خاتون نے ملکہ وکٹوریہ کے آزادیٔ نفس کو defy کرکے اپنا فرمان جاری کیا جس میں انھوں نے اعلان کیا کہ حکومت کو رعایا کے مذہب سے کوئی سروکار نہیں ہونا چاہیے۔ یہ غیر معمولی دستاویز اپنی مثال آپ ہے۔ امراؤ جان کا سامع دورِ جدید کا ایک اسکالر ہے جو لکھنؤ کے انگریز کالج میں پڑھاتا ہے۔

خانم جان کے علاوہ میں امراؤ جان آدا کو بھی ایک تاریخی ہستی سمجھتی ہوں پروفیسر اعجاز حسین مرحوم کا کہنا تھا کہ انھوں نے امراؤ جان کو اپنے بچپن میں دیکھا تھا کیوں کہ انھوں نے بہت لمبی عمر پائی۔ امراؤ جان ادا پر بہت لکھا جا چکا ہے یہاں مزید اظہارِ خیال کی نہ ضرورت ہے نہ گنجائش۔

قاری سرفراز حسین کا شاہد رعنا، امراؤ جان آدا سے قبل شائع ہوا اور اس کے چند واقعات رسوا نے دہرائے ہیں، جن کو محض توارد نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن

حقیقت اور فکشن ناول کا تانا بانا ہیں۔ امراؤ جان ادا جس تفصیل سے غدر کے چشم دید واقعات بیان کرتی ہیں اور یہ بھی بتلاتی ہیں کہ (واجد علی شاہ کی والدہ) ملکہ کشور کی سرکار میں سوز خوانی کرتی تھیں۔ شہزادہ مرزا سکندر بخت کے مجرائیوں میں اہم تھا۔ مرزا برجیس قدر کی تخت نشینی کے موقع پر مبارک باد کے لیے طلب کی گئی تھیں۔ یہ ناول کے اندرونی تاریخی شواہد ہیں۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں لکھنؤ کے بلند پایہ فن کار ارباب نشاط کی بیگمات کے ہاں بھی پذیرائی ہوتی تھی اور ان کو سوشل آؤٹ کاسٹ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ (بلکہ مرزا قتیل تو اس سلسلے میں اہل لکھنؤ کی آزاد خیالی پر معترض بھی تھے) یوں سمجھیے گویا لکھنؤ اٹھارہویں صدی فرانس کی توسیع تھا۔

مرزا رسوا کے استفسار پر امراؤ جان ادا بیگم حضرت محل کی لکھنؤ سے المناک روانگی کی تاریخ بھی صحیح بتلاتی ہیں: "ہزاری روزے کے دوسرے یا تیسرے دن یعنی ۲۹ر رجب ۱۲۷۴ھ مطابق ۱۶ر مارچ ۱۸۵۷ء) جب جناب عالیہ برجیس قدر اور درباریوں کے ہمراہ لکھنؤ سے نکلیں۔ امراؤ جان بھی اس وفادار گروہ میں شامل تھیں۔

یہ قافلہ خیرآباد اور محمود آباد ہوتا ہوا افتاں و خیزاں بونڈی وارد ہوا۔ بہرائچ میں جنرل کلاینڈ لڑتا بھڑتا اپنے لشکر قاہرہ کے ساتھ بونڈی آن پہنچا۔ جناب عالیہ کو پہاڑوں کی طرف جانا پڑا۔ عشق بلاخیز کا یہ قافلۂ سخت جان کون سی وادیوں اور کون سی منزلوں سے گزرتا ہوا نیپال پہنچا؟ لکھیم پور کھیری کے جنگلات میں امام باڑوں کے کھنڈر اب بھی ملتے ہیں جہاں بیگم حضرت محل کے درماندہ ساتھی بچھڑ کر راستے ہی میں ٹھہر گئے تھے۔ بونڈی اور نانپارہ کے درمیان ایک مسجد آج تک امراؤ جان کی مسجد کہلاتی ہے۔ شاید وہ اس کے قرب و جوار میں رکی ہوں۔ بہرحال ان کا اپنا بیان ہے کہ "میں اپنی جان بچا کر بونڈی سے فیض آباد آگئی۔"

حضرت محل اور امراؤ جان دونوں وقت کے اطلسی پردوں کے پیچھے غائب ہو جاتی ہیں۔ ایک تاریخی ہستی ہے۔ دوسری افسانہ بن گئی۔

عرصہ ہوا میں نے صابر دت کے فن و شخصیت کے غزل نمبر کا حصہ شاعرات

مرتب کیا تھا۔ اس کے لیے اس بندۂ خدا نے ایک تصویر کہیں سے لا کر دی۔ اس کے پیچھے "امراؤ جان آدا" لکھا تھا۔ سائز وہی تھا جو مشکور الدولہ قیصر باغ کی کھینچی ہوئی ارباب نشاط کی تصاویر کا تھا جو اس فوٹوگرافر نے ۱۸۶۵ء کے لگ بھگ تیار کی تھیں۔ کوئی تعجب نہیں امراؤ جان بھی مشکور الدولہ کے اسٹوڈیو گئی ہوں۔ جو شمالی ہند کے پہلے ہندوستانی فوٹوگرافر تھے۔

اس وقت فوٹوگرافی کی ترقی اسی حد تک ہوئی تھی کہ اس سے بڑی تصویر اتاری نہیں جا سکتی تھی۔

ڈاکٹر دیباج الدین علوی کے ایک مرحوم تعلقہ دار بزرگ کے گھر سے جو سامان نکلا اس میں چند "نیم ستائش" تصویر بتاں" اسی سائز کی اور سب مشکور الدولہ کی کھینچی ہوئی (چند کی پشت پر عاشقانہ اشعار بھی مرقوم ہیں۔ ایک طوائف نہایت بانکپن اور غرور کے ساتھ شاہانہ انداز سے کرسی پر متمکن ہے۔ نام — چھوٹی شہزادی صاحبہ۔ نہ جانے وجہ تسمیہ کیا تھی اور وہ کون تھیں) فلم ڈائریکٹر مظفر علی کے پاس بھی مشکور الدولہ کی تیار شدہ بے شمار تصاویر لکھنؤ کی ارباب نشاط کی موجود ہیں۔

فلم ڈائریکٹر مظفر علی نے اپنے مضمون (مطبوعہ تاج میگزین فرسٹ کوارٹرلی ۱۹۹۴ء) میں ناچ گرل کے دیباچے اور متن سے اقتباسات دینے کے علاوہ چند اہم انکشافات کیے ہیں۔ ایک عزیزن بائی جو ۱۸۳۴ء میں پیدا ہوئیں اور امراؤ جان ادا نے جو ست رنگی محل لکھنؤ میں رہتی تھیں عزیزن بائی کی پرورش کی۔ ایام غدر میں عزیزن کان پور پہنچیں اور پستول سے مسلح فوجی وردی میں ملبوس شہسوار کی حیثیت سے جنگ میں حصہ لیا۔ بقول مظفر علی کان پور کی حسینی خانم ایک اور مجاہد آزادی تھیں جن کے بنائے ہوئے منصوبے کے تحت دو سو انگریز مع جن بچہ تہ تیغ کیے گئے۔ (اسی کان پور میں ایک وقت تھا جب خانم جان انگریزوں سے ہمسری کا رویہ رکھتی تھیں اور بلا خوف و خطر اُن کے

منہ پر انھیں سفید کوّے پکارتی تھی) منظفر علی مزید فرماتے ہیں کہ برطانوی تسلّط کے بعد ۱۸۶۴ء میں ایک نیا قانون بنا جس کے تحت لکھنؤ کی طوائفوں کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ فوٹوگرافر مشیر الدولہ قیصر باغ سے تصویریں کھنچوا کر سرٹیفکٹ یا لائسنس کے ساتھ منسلک کریں۔ اس مضمون سے یہ عقدہ بھی کھلا کہ "مشیر الدولہ فوٹوگرافر قیصر باغ" نے ایک ہی زمانے میں اتنی بے شمار ارباب نشاط کی تصویریں کیوں کھینچی تھیں اور سب ایک سائز کی۔ وہ گویا اس وقت کے پاسپورٹ فوٹوگرافر تھے۔

بقول منظفر علی لکھنؤ کی فاتح انگلش سرکار نے ان اعلیٰ درجے کی ارباب نشاط کی انتقاماً مزید توہین یوں کی کہ ان کو اپنے نام، عمر اور نمبر اردو میں لکھوا کر ان کی چوبی تختیاں اپنے دروازے پر لگوانی پڑیں اور معزول شدہ بادشاہ کی متوسلین کو بھی سرکاری پنشن حاصل کرنے کے لیے اپنا کیرکٹر سرٹیفکٹ پیش کرنا لازمی قرار پایا۔ جو ہزارہا عورتیں اپنی معصومیت کا ثبوت فراہم نہ کرسکیں افلاس کا شکار ہوئیں۔

۱۸۵۸ء کے بعد لکھنؤ کے ادبار اور انحطاط کی وجوہ اندوہناک تھیں۔ گو اسی زمانے سے لکھنؤ عہد جدید میں داخل ہوا۔ وہ جنگجو تعلقہ دار جنھوں نے بیگم حضرت محل کی حمایت میں انگریزوں سے مورچے لیے تھے، وفادار دولتِ انگلشیہ بن گئے۔ ان کو قیصر باغ میں بیگمات واجد علی شاہ کے مکانات بطور ٹاؤن ہاؤس مرحمت کیے گئے۔ رقص و موسیقی کی تجدید ہوئی اور لکھنؤ کی روایتی کلچر نے سنبھالا لیا۔ سرشار نے اسی نئے دور کی عکاسی کی ہے۔

شمس آباد کے نواب سیّد حیدر عباس موسوی نے عرصہ ہوا مجھے مذکورہ بالا فوٹوگرافر لکھنؤ کے باشندے مشکور الدولہ حیدر جان کے متعلق ایک مضمون بھیجا تھا جو نواب دولہا صاحب کی بھانجی کے لڑکے تھے۔ مضمون میں نے ویکلی میں مع ان کی کھینچی ہوئی تصاویر کے ساتھ شائع کیا تھا۔ ان میں ایک بڑے

سائز کی تصویر کمسن نوابچوا کی محفل رقص کی بھی شامل تھی۔ موجودہ صدی کی اولین دہائیوں
میں "نواب" سر ہرکورٹ بٹلر نے کمپنی بہادر کے "نبابوں" کی روایت کی تجدید کی۔
وہ مہاراجہ محمود آباد ٹھاکر نواب علی وغیرہ کے گہرے دوست تھے۔ انگرکھا پہن کر حقہ
پیتے تھے۔ لکھنؤ کی زہرہ ان کی منظور نظر تھی۔ اس نوابی میں ان کی افتاد طبع
کے علاوہ سیاسی مصلحت بھی کارفرما تھی۔ الٰہ آباد قوم پرستی کا مرکز بنتا جارہا تھا۔
انھوں نے حکومت کا مستقر الٰہ آباد سے لکھنؤ منتقل کیا جو وفادار جاگیرداروں کا
گڑھ تھا۔

سیاسی شعور کی مالک جدن بائی (والدہ نرگس) بھی اسی عزیزن بائی والی
روایت سے تعلق رکھتی تھیں۔ ان کی تربیت کلکتے کی بے حد اینٹی برٹش گوہر جان
نے کی تھی۔ سید سبط حسن مرحوم نے ایک بار مجھے بتلایا تھا کہ لکھنؤ کے نئے نئے ترقی
پسند ایک تعلیم یافتہ مغنیہ حسنی کے ہاں چوک میں اپنی انڈر گراؤنڈ میٹنگیں منعقد
کرتے تھے اور وہ کامریڈ حسنی کہلانے لگی تھیں۔ لکھنؤ ریڈیو کی گوہر سلطان دیہات
کی گندھرو کاسٹ سے تعلق رکھتی تھیں اور تھوڑی سی ہندی ہی جانتی تھیں مگر
ان کی یاد اللہ بڑے لکھوں سے تھی۔ نخاس میں ان کے مکان کی ادبی محفلوں میں
سبط حسن، ملک راج آنند وغیرہ شامل ہوتے تھے۔

فنطاسٹک۔

پروفیسر صدیقی نے زیر نظر مضمون میں ترجمے کی اقسام گنائی ہیں تو سُنیئے
آزاد ترجمہ وہ ہے جیسے سرشار کا خدائی فوجدار۔ تخلیقی ترجمے یا transcreation
یا adaptation کی مثال کے لیے مجھے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ ثالث بالخیر
کو لیجیے جو ۱۹۰۲ء میں چھپی تھی۔ اس کے متعلق سلجوقیہ یونیورسٹی قونیہ کے پروفیسر
ارکماں ترکین نے فرمایا ہے:

It is neither literal nor a literary translation but an adaption of the original work--Ottoman Turkish shared a lot of Arabic

and Persian words and that language was rich in metaphors and similes, etc. Yildirim deleted the ornamentation and simplified the language and so the translation became insipid. But Urdu itself had been over burdened with literary ornamentation and it was Yildirim's intention to simplify it...Through subtle changes he gave an Indian orientation to the characters manneatisms and yet retained their Turkishness. He deleted or shortened entire paragraphs and wrote in his own, and a new style emerged...

The translator changed the very purpose of Ahmed Hikmet's novelatte. The author wanted to show that the borrowed Western culture would continue to cause confusion in Eastern society. The translator's aim was different from the author's. As he says in his preface he wanted to show the social changes caused by the revolution in new Turkey. So as his aim differes from the author's his style and language varies too.

Dr. Arkman Turkmen
Sajjad Hyder Yildirim's
Translations A Comparative Study lecture
delivered at Khuda Baksh
Library, Patna-1984.

(اس قسم کی بات نشتر کے لیے نہیں کہی جاسکتی۔ اُردو مترجم نے سوائے اسکے کہ متعدد اشعار کا اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے اور مصنف نے جو باب بطور تمہید لکھا تھا اس کو کتاب کے آخر میں لگا دیا ہے۔ قصّۂ رنگین کے اسٹائیل اور موضوع میں کوئی تبدیلی نہیں کی)

[illegible] کے بعد خالد تمار (اشاعت [illegible] ۱۹۱۰ء) [illegible] آغاز [illegible]

نوٹ: یہ افسانے کچھ طبعزاد ہیں کچھ ترکی و انگریزی سے ملخص

خیالستان و گلستان [۲۲]
صحبت ناجنس [۲۳]
نکاح ثانی
سودائے سنگیں
} ترکی سے لیے گئے ہیں مگر میں نے اُن میں بہت کچھ تصرّف کیا ہے۔

مجھے میرے دوستوں سے بچاؤ [۲۴] } انگریزی کے ایک مضمون کا چربہ ہے۔

ازدواجِ محبت [۲۵]
چڑیا چڑا کی کہانی
حضرت دل کی سوانحعمری
حکایہ لیلیٰ و مجنوں [۲۶] وغیرہ وغیرہ
} میرے ہی ناکارہ تخیّل کا نتیجہ ہیں۔

جلال الدین خوارزم شاہ (۱۹۲۵ء) پابند ترجمہ تھا۔ بقول خواجہ غلام السیدین مرحوم یلدرم ٹہل ٹہل کر ترکی ڈراما پڑھتے جاتے تھے اور اس کا برجستہ ترجمہ کرتے تھے جسے سیدین صاحب dictate قلمبند کرتے جاتے تھے۔

اس صدی کی دوسری اور تیسری دہائی جو تراجم کا دور کہلاتا ہے اس میں عموماً افسانے کے آخر میں محض (ترجمہ) یا ماخوذ لکھنا کافی سمجھا جاتا تھا۔ فکشن کی تنقید بھی مفقود تھی (اولین تبصروں میں میں نے منشی نواب رائے (یعنی پریم چند) کا مختصر ریویو خیالستان کا پڑھا ہے۔ جو زمانہ کان پور میں چھپا تھا)

ڈرامے میں آغا حشر نے شیکسپیئر کا حلیہ بدل ڈالا۔ آل انڈیا ریڈیو کے قیام کے بعد یک بابی ناٹکوں کی ضرورت پیش آئی تو مغربی ون ایکٹ پلے بغیر حوالے کے ماخوذ کیے گئے۔ یہ سلسلہ آج تک ٹیلی ویژن میں جاری ہے [۲۷]

تراجم کی اقسام کی دوسری مثال میں تا چیز اپنی دے سکتی ہوں۔ نوٹ فرمائیے۔ ہنری جیمز' ٹی۔ایس۔ ایلیٹ (کلیسا میں قتل) ٹرومین کاپوٹ اور متعدد سوویت مصنفین کے انگریزی ورژن کے اُردو تراجم "پابند" کہے جا سکتے ہیں۔ سودا' غالب' اقبال' میرانیس وغیرہ جو سب چھپ چکے ہیں فری ورس میں منتقل کیے۔ اپنے ناول اور افسانے جو خود انگریزی ہیں transcreate کیے' اپنی تحریر میں جس طرح چاہوں انگریزی میں منتقل کروں میری مرضی پر منحصر ہے۔ دوسرے مصنفین کا ترجمہ کرتے ہوئے یہ آزادی جائز نہیں سمجھتی۔

بی بی سی میں انگریزی خبروں کو فی الفور اُردو میں ترجمہ کر کے براڈکاسٹ کے لیے دیتے جانے کا تجربہ بھی مجھے حاصل ہو چکا ہے۔ اس زمانے میں tape عام نہیں تھا۔ ساری نشریات live ہوا کرتی تھیں۔

دانش مندوں کے کمانڈر انچیف جناب مظفر علی سیّد نے بھی خلط مبحث میں قدم رنجہ فرمایا — انھوں نے اپنے کالم میں میرے اس مضمون کا حوالہ دیا ہے جو نشتر کے متعلق السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا میں ۱۹۸۸ء میں چھپا تھا اور جس پر ویکلی کے کسی سب ایڈیٹر نے

A startling discovery

کی سُرخی لگائی تھی۔ اس کے علاوہ موصوف نے صدیقی و سرمست صاحبان کے مضامین (مطبوعہ سوغات ۵ئ) کا تذکرہ کیا ہے۔ سیّد صاحب نے اس کتاب کو partial transaltion قرار دیا ہے۔ حالانکہ ترجمے کے آغاز میں میں نے لکھا ہے کہ یہ نشتر کا Abridgement ہے۔ لہٰذا گمان ہوتا ہے کہ اصلی تے وڈی ناچ گرل مظفر علی سیّد نے بھی نہیں پڑھی جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس (کراچی) سے مل سکتی تھی۔

اب تلخیص کا معاملہ یوں ہے۔

Imprint میں برطانیہ اور امریکہ کی تازہ ترین کتابوں میں سے منتخب

کر کے دو فکشن اور non-fiction ہر ماہ پچیس ہزار الفاظ میں تلخیص کی جاتی تھی۔ تین سال میں اس رسالے کی مینجنگ ایڈیٹر اور ایک سال ایڈیٹر رہی۔ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۶۸ء تک ہم نے ایک سو بانوے کتب چھاپیں جن میں سے کم از کم اسّی میں نے خود تلخیص کی تھیں۔ یہ "کرتے کی دوّیا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ پچھلا پیرگراف حذف شدہ حصّے کے بعد اگلے پیرے سے محض چند الفاظ کے ذریعے منسلک کیا جائے۔ اپنی طرف سے آپ متن میں کوئی اضافے نہیں کرسکتے۔

مجھے کسی ادبی لابی سے سروکار نہیں نہ کسی سے "معاصرانہ چشمک" ہندوستان میں انتظار حسین کو انگریزی میں ترجمہ کر کے میں نے متعارف کیا ہے (السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا ۱۳ستمبر ۱۹۷۰ء)۔ شاید اس سے قبل محمد عمر میمن نے کچھ ترجمے کر لیے تھے جو انھوں نے مجھے امریکہ سے بھیجے مگر میں The Legs شائع کر چکی تھی۔ خالدہ اصغر کی سواری (The Wagon) ویکلی ۲۴ ستمبر ۱۹۷۲ء میں چھاپی۔ یہ پابند تراجم تھے۔ ابوالفضل صدیقی کی طویل کہانی مختصر کر کے The Death of A Faqir کے عنوان سے شائع کی (۹ مارچ ۱۹۷۵ء) اور آغا بابر کا "گلاب دین چھیٹی رساں" بعنوان Nose Ring (ویکلی ۱۳ جولائی ۱۹۷۵ء)

آغا بابر سے پہلی بار ملاقات نیویارک میں ۹۲ء میں ہوئی جہاں ایک ادبی محفل میں وہ پرانا تراشہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ مجھے ان کی یہ بات بہت touching لگی۔ میں نے خدیجہ مستور اور ہاجرہ مسرور کا بھی ترجمہ کیا ہے۔ اگر وقت ملے تو دل چاہتا ہے بہت سے معاصرین کی بہت سی کہانیاں جو مجھے پسند ہیں اُن کا ترجمہ کروں۔ سرشار کے ناولوں کو Condense کروں۔ وغیرہ مگر اس کے لیے عمر خضر چاہیئے۔

ابن انشا مرحوم اپنے دوست آدمی تھے اور بے پناہ سنس اف ہیومر کے مالک۔ میں نے ان کی "فرسٹ اردو ریڈر" کا ویکلی کے ڈیڑھ صفحے میں اختصار کیا (۱۵ اپریل ۱۹۷۵ء) اور ان کے جملے Ashoka is remembered for

his pillar کے آگے and for a hotel in New Delhi کا اپنی
طرف سے اضافہ کر دیا۔ موصوف بہت محظوظ ہوئے اور خط میں لکھا
"لیکن آپ بھارت: کے ذکر میں ڈنڈی مار گئی ہیں۔"

چونکہ ناقد صاحبان نے تاج گرل نہیں پڑھی ہے۔ اطلاعاً عرض یہ ہے کہ میں نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اُردو مترجم نے بھی اس کے پانچ صفحات اور متعدد غزلیں حذف کر دی ہیں (مطبع نول کشور کے ذخیرے کے ناقابلِ تلافی نقصان کا ذکر پہلے کسی مضمون میں کر چکی ہوں۔ میری استدعا کے باوجود کہ اُردو اکیڈمی لکھنؤ اسے اپنے ہاں منتقل کر لیں) مجھے یہ جواب ملا کہ ان کے ہاں جگہ نہیں ہے۔ بلہرہ ہاؤس کے وسیع و عریض ہال خالی پڑے رہتے ہیں۔ ابھی مجھے معلوم ہوا کہ ایک صاحب باقیماندہ اسٹاک بھارگوا خاندان سے خرید کر امریکہ لے گئے ہیں اور اسی عید الفطر کی شام ایک پارٹی میں راجہ رام کمار بھارگوا کی بھتیجی بھارتی بھارگوا (بیگم جاوید لئیق) نے بتلایا کہ ایک جاپانی بچی کچھی کتابیں ٹوکیو لے گیا تو یہ سُن کر میری عید ہو گئی اور ستم ظریفی یہ ہے کہ اردو اکیڈمی دہلی نے ایک نول کشور ایوارڈ اناؤنس کیا ہے!

اگر نول کشور کا یہ ذخیرہ بچ جاتا تو پرانے اُردو ناول کی ایک مبسوط تاریخ مرتب کی جا سکتی تھی۔

اُدھر دارالاشاعت پنجاب لاہور کا سارا اسٹاک تہذیبِ نسواں اور پھول کے تمام فائیل وارثوں کی آپسی مقدمہ بازی میں تلف ہو گئے۔

وائے ناکامی متاعِ کارواں ـــــ الخ

اُردو میں تحقیق کا بھی جو حال ہے سو ہے۔ پی۔ایچ۔ڈی مینوفکچر کرنے والی فیکٹریوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً مقالے جانچنے کے لیے مجھے بھیجے گئے ان میں سے چند حیرت انگیز حد تک غیر معیاری تھے۔ ان کے نگراں اساتذہ نے شاید ان کو دیکھا ہی نہیں۔ میں نے نوٹ لکھ کر واپس کیے کہ دوبارہ لکھوایا جائے لیکن ان کو ڈاکٹریٹ دے دیا گیا۔ عموماً اس قسم کے مقالوں پر یہ بھی لکھ دیا جاتا ہے کہ ڈاکٹریٹ

دے دیجیے مگر ان کو چھپوایا نہ جائے۔

O Tempa O Mores

انتہائی Trivial موضوعات پر پی ایچ ڈی حاصل کرنا اب عام دستور ہے۔
مولانا حالی نے مولویوں کے لیے فرمایا تھا :

اماموں کا درجہ نبی سے بڑھائیں
نبیؐ کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں

ہمارے بعض مفتیانِ تنقید کا بھی یہی شیوہ ہے۔ جسے چاہا آسمان پر چڑھایا جس کے لیے جو چاہا اندھا دھند لکھ دیا۔ غیر ذمے دارانہ بیانات کی بھی کوئی کمی نہیں۔ ابھی اردو افسانوں کی ایک انتھالوجی امریکہ میں چھپی ہے جس کے مرتب پروفیسر محمد عمر میمن نے بوجہ سہل انگاری اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے :

There was nothing remotely resembling a short story before Prem Chand

کچھ سہل انگاری، کچھ مروّت، کچھ ذاتی پرخاش، ذاتی تعصبات، احباب نوازی غرضکہ فکشن کی بیشتر تنقید اپنا اعتبار کھو چکی ہے۔ میرا اولین افسانوں کا مجموعہ ایک teenager کی بچکانہ اور بے ساختہ Outpourings تھیں۔ ہر انڈر گریجویٹ اس دور سے گزرتا ہے جب وہ انگریزی نظمیں بھی لکھتا ہے۔ چنانچہ میں نے بھی اس دور میں بہت انگریزی نظمیں لکھیں جو فیض صاحب نے پاکستان ٹائمز میں شائع کیں) بعد میں میرے ان افسانوں میں شعور کی رو وغیرہ دریافت کی گئی اور وہ اندازِ تحریر کافی ادیبوں نے خصوصاً خواتین نے اپنایا۔ پینتیس سال بعد باسی کڑھی میں ابال آیا۔ کیا دیکھتی ہوں کہ ایک کتاب بڑے طمطراق کے ساتھ لاہور سے چھپی جس کے افسانے "ستاروں سے آگے" والی کہانیوں کا چربہ تھے۔
گرد پوش پر فیض صاحب نے مصنفہ کے لیے تحریر فرمایا : " اُردو میں پہلی بار اس اسٹائل کے افسانے لکھے گئے ہیں۔"

E tu Brut

(مجھے یقین ہے فیض صاحب نے وہ افسانے پڑھے نہیں۔ بس مارے مروّت کے لکھ دیا۔

میں نے کارِ جہاں دراز ہے لکھا تو ناقدین میری جان کو آ گئے۔ اب ہر تیسرا شاعر اور ادیب اپنی خود نوشت ناول کے انداز میں تصنیف کر رہا ہے وہ جائز اور مباح ہے۔ جو الفاظ میں نے اُردو میں متعارف کیے تھے وژن، ایلوژن، نوسٹیلجیا، اُردو تہذیب وغیرہ اب وہ عام طور پر استعمال کیے جا رہے ہیں۔ (تازہ ترین نظم محمد علوی کی چھپی ہے بعنوان ڈپارچر۔ گذشتہ اکتوبر مجھے افتخار عارف نے اپنی کتاب لندن بھیجی۔ ان سے اسلام آباد فون پر بات ہوئی تو میں نے ان سے کہا ذرا ممتاز مفتی صاحب سے میری طرف سے پوچھنا انھوں نے تمھارے گردپوش کی عبارت کی آٹھ سطروں میں سات مرتبہ لفظ hostile کیوں استعمال کیا ہے۔ اردو لفظ نہیں ملا؟

ایک مدیر نے لکھا ہے میں total admiration چاہتی ہوں اور تنقید کو male chauvinism پر مبنی کرتی ہوں۔ تو بھائی صاحب روزِ اوّل سے آج تک جتنی تنقیص میری ہوئی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ میں نے محض ایک بار اتنا لکھ دیا تھا کہ فلاں صاحب نے اپنے ناول میں میری تحریروں کے اقتباسات شامل کیے ہیں۔ ایک مغربی ملک سے ان کا میرے نام انگریزی میں چہار حرفی مغلظات پر مشتمل تار کیک خط آیا کہ میں اپنی آنکھوں پر یقین نہ کرسکی۔ میں نے اس خط کی عکسی نقل ان نامور ادیب کے عزیز دوست اور مدّاح اور مترجم کو امریکہ بھیج دی اور خط تلف کر کے چپکی بیٹھ رہی۔

اپریل ۱۹۸۸ء میں ایک شام لاہور میں بانو قدسیہ اور اشفاق احمد کے یاں دعوت پر لاہور کے سبھی ممتاز اہلِ قلم جمع تھے ایک ادبی بحث زور شور سے جاری تھی۔ اسی وقت اعجاز حسین بٹالوی نے مجھ سے کہا تم بھول گئیں فیض صاحب ہمیں کیا سکھلا گئے تھے۔ لوگوں کے اعتراضات کا جواب نہیں دینا چاہیے۔ میں نے کہا فیض صاحب تو مہاتما بُدھ ہو گئے تھے۔ میں نروان کی اس اسٹیج پر نہیں

پہنچی ہوں۔ پھر بھی چونکہ ایک خاتون ہوں اکثر خاموش رہنا پڑتا ہے۔

میں Feminist نہیں ہوں۔ یہ تحریک میرے لیے ایک پیش پا افتادہ چیز ہے۔ کیونکہ (پھر وہی اپنے گھر کی مثال) آج سے تقریباً سو سال قبل ۱۸۹۸ء میں اکبری بیگم نے اپنا ناول آزادیٔ نسواں کے متعلق شائع کیا تھا اور میرے والدین تحریک آزادیٔ نسواں کے علمبرداروں میں سے تھے (نہ جانے آج کل تحریک آزادیٔ نسواں کا عجیب وغریب ترجمہ "جنبشِ زناں" کیوں کیا گیا ہے) لہٰذا یہ جتنے ادبی سماجی رویے اور فیشن اور مغربی طرزِ حیات وغیرہ بہت قابل تقلید اور بڑے انوکھے سمجھے جا رہے ہیں۔ میرے لیے ان میں کوئی نیا پن نہیں۔

لیکن تنقید کی بوالعجبیوں پر چپ رہنا ذرا مشکل ہے۔ پہلے چاندنی بیگم جھاڑ کا کانٹا بن گئیں۔ اب ناچ گرل پر مجھے ایک جھوڑ دو مضمون لکھنے پڑے۔ مجھے تعجب اس بات پر ہے کہ ایک ذمے دار یونیورسٹی پروفیسر اقتدار عالم خاں لکھ رہا ہے کہ اس نے اصل فارسی مخطوطے کے متن کا موازنہ ترجمے سے کیا اور اسے اصل کے مطابق پایا۔ میں لکھ رہی ہوں کہ میں نے نشتر کے متن کے بہت faithful ترجمے کی کوشش کی ہے تاکہ اس کا flavour باقی رہے۔ لیکن دونوں کے بیانات کو دروغ گوئی پر محمول کیا گیا۔ کیوں؟ آخر اس رویّے کی وجہ کیا ہے؟

اب آسان ترکیب یہ ہے کہ اس قضیے کو مزید الجھانے کے بجائے صدیقی اور سرمست صاحبان دلّی اور حیدرآباد سے اور مظفر علی سیّد (پاکستان سے ویزا بنوا کر) پٹنہ تشریف لے جاویں اور خدا بخش لائبریری میں ایک طرف فارسی نسخہ دوسری طرف نشتر اور ناچ گرل رکھ کر لفظ بلفظ صفحہ بصفحہ (نکتہ بہ نکتہ مو بمو) تینوں کے متن کا تقابلی مطالعہ فرمائیں اور جو ترمیم، تنسیخ، تحریف نظر آئے اس کی نشاندہی کرتے جائیں۔

پروفیسر صدیقی نے یہ بھی لکھا ہے کہ آخر شب کے ہمسفر کا آغاز میں نے گورکی کی ماں سے لیا ہے۔ اُردو کے ایک مہا مارکس وادی سُو پر سدھ آلوچک نے

لکھا تھا کہ اس ناول کا پلاٹ میں نے فلم سیندور سے مستعار لیا تھا۔

عبرت۔عبرت

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ فاضل نقّاد ایک ایسے علم پرست اور باذوق قصبے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں نام بھی بے حد نادر اور وجیہ رکھے جاتے ہیں ۔ تاجدار کمال، شان دار کمال، شجر حسن، حسب الارشاد حسین، جون ایلیا، زرّون، معطرّہ، خامسہ، سادسہ فرمانی، فینیا، عاشورہ۔ خود راقم الحروف کے ایک قرابت دار کا اسم گرامی ہے نوابزادہ سیّد انتقام علی خاں۔ بچہ بچہ اس جزیرۂ سخنوران کا بقراط ہے اور ہر تیسرا شخص ادیب، شاعر، مرثیہ گو، یا وکیل۔ اب یہی ملاحظہ کیجیے "قرۃ العین حیدر حقائق کو مسخ کر رہی ہیں۔ گمراہ کر رہی ہیں۔" معلوم ہوتا ہے ادبی بحث نہیں ہے، فوجداری کا مقدمہ چل رہا ہے۔

لیکن اے معزز ناظرین میں سمجھتی ہوں کہ مسماۃ خانم جان کا کیس اب خارج کیا جائے کیوں کہ یہ بوریت کی حدوں کو پار کر چکا ہے۔ آیندہ اس مسئلے پر مزید مناظرے، مباحثے، مجادلے، جرح کو منسوخ کیجیے۔

خلاصہ: کتاب پڑھے بغیر اس پر بحث کرنا مناسب نہیں۔

شکریہ۔ وعلیکم السّلام

حواشی

۱۔ سوغات ۵

۲۔ سوغات ۳ ناچ گرل تبصرہ از سیدحمید ترجمہ نجم الثاقب شحنہ

۳۔ ۱۸۵۷ء میں سید احمد خاں صدر امین بجنور نے راقمہ کے پردادا بندے علی سے ایک خط میں غلام قادر روہیلہ کے متعلق استفسار کیا تھا جب وہ ایک تاریخ لکھنے میں مصروف تھے۔

۵۔ خوش قسمتی سے مجھے ایک بار امریکہ میں پروفیسر اسپیر سے تبادلۂ خیالات کا موقع مل چکا ہے۔

۶۔ کاتب نے کوٹ کو کورٹ کر دیا ہے۔

۷۔ The Last Phase of Oriental Culture by Sharar E.S.Harcourt & Fakhir Husain

۸۔ یہ بھی کاتب کی غلطی ہے حسن شاہ ضبط ہونا چاہیے۔

۹۔ حسن شاہ حقیقت، اور ان کا خاندان' صفحہ ۲۴۴

۱۰۔ حسن شاہ ماں اور باپ دونوں کی طرف سے امام موسیٰ کاظم کی اولاد تھے۔

۱۱۔ بحوالہ مشرف احمد

۱۲۔ چت پاون برہمنوں کے لیے ایک روایت یہ بھی کہ وہ ایک قدیم انڈو جرمن نسل سے ہیں۔

۱۳۔ جنرل تھیا اور جنرل کری اپا کورگی تھے۔

۱۴۔ کسی غلط فہمی کی بناء پر شمیم احمد مرحوم نے کہیں یہ بھی لکھا کہ میں سلیم احمد مرحوم کے ساتھ لال باغ لکھنؤ کے اسکول میں چھٹی کلاس میں پڑھتی تھی۔ میں نے لال باغ اسکول میں کبھی نہیں پڑھا۔

۱۵۔ قرۃ العین حیدر کے دو اور ناول' از شمیم احمد' سوغات ۵

۱۶۔ ان کی موجودہ پیڑھی کے ایک فرد کلکتہ کے سینما ہال میں ٹکٹ بیچتے تھے۔

۱۷۔ پندرھویں صدی جونپور کی فراموش شدہ سلطنت

۱۸ بیگم سمرو نے بھی ایک کشمیری نژاد رقاصہ کی حیثیت سے اپنا کیریر شروع کیا تھا۔

۱۹ یہ شاید اس طرف تھا جہاں آج کل لکھنؤ میڈیکل کالج ہے۔

۲۰ اس "نئے قانون" پر افسانہ لکھنے کے لیے ایک منٹو درکار تھا۔

۲۱ گوہر سلطان حفیظ جاوید سے شادی کر کے بی بی سی لندن چلی گئیں۔ "اگلے جنم موہے بیٹا نہ کیجو" میں 'صدف آرا بیگم کا قصہ' میں نے انہی کو ذہن میں رکھ کر لکھا تھا۔

۲۲ مطبوعہ مخزن سلسلہ وار، ۱۹۰۶ء

۲۳ " " فروری ۱۹۰۶ء

۲۴ " معارف ۱۹۰۰ء

۲۵ " مخزن ۱۹۰۷ء

۲۶ " " ۱۹۰۷ء

۲۷ امتیاز علی تاج کا اُلّو کی زبان Monkey's Paw، چچا چھکن، جیروم کے جیروم، قدسیہ زیدی کا خالہ کی خالہ، Charlie's Aunt

پاکستان ٹیلی ویژن کا ایک مقبول ترین پلے ناچیز کے ایک انگریزی ناول کے اُردو ترجمے پر مع مکالمے کے بغیر حوالے کے ٹیلی کاسٹ کیا گیا۔ جارجٹ ہیئر اور ملز اینڈ بون کے قصوں پر وہاں کے مقبول سیریلز کو تعمیر کیا جاتا ہے۔ لکھنؤ دوردرشن کے ڈائریکٹر نے بتلایا کہ میرے متعدد قصے اور ناول ٹی وی سیریلز میں plagiarise کر لیے گئے ہیں۔

۲۸ فرائیڈے ٹائمز، ۹ فروری ۱۹۹۴ء

۲۹ حال میں ایک شادی میں رونمائی کی تقریب تھی۔ دلہن کسی دوسرے شہر کی تھی۔ اس کی سسرال کا ایک چھ سالہ بچہ بھاگا بھاگا آیا اور اس کا گھونگھٹ اٹھا کر بولا — "کھپ گئی"۔ اور بھاگ گیا۔

خصوصی گوشہ

جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ

سر سیّد

محمد حسین آزاد

حالی

نذیر احمد

شبلی نعمانی

اکبر الہ آبادی

سرسیّد اور عہدِ حاضر کی فرقہ وارانہ سیاست

خلیق انجم

سرسیّد احمد خاں ہندوستان کے عظیم ترین مصلح، ماہرِ تعلیم، دانش ور، مفکر، ادیب، اسکالر، ادبی صحافی اور مفسرِ قرآن تھے۔ ہندوستانی قوم اور خاص طور سے مسلمانوں کے وہ سب سے بڑے رہنما تھے۔ ہر بڑے انسان کی طرح سرسیّد کی شخصیت بھی اپنے زمانے میں غیر معمولی تنازعات کا شکار رہی ہے اور آج تک ہے۔ فرق یہ ہے کہ پہلے سرسیّد پر جو لوگ اعتراض کرتے تھے، ان میں بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی، جنھیں سرسیّد سے بعض معاملات میں اختلاف تھا اور آج جو لوگ اعتراض کر رہے ہیں اُن میں سے بیشتر فرقہ پرستی کی بنیاد پر سرسیّد کے مخالف ہیں۔ سرسیّد کے معاصرین میں اختلاف کرنے والے تعلیم یافتہ تھے۔ ہمارے زمانے میں سرسیّد کے مخالف وہ فرقہ پرست صحافی، ادیب اور سیاست داں ہیں جن کا کام صرف مسلم دانشوروں، بزرگوں، سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو بدنام کرنا، ان پر شرانگیز الزامات عائد کرنا اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ اور ہند ایرانی تہذیب کو مسخ کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ لوگ گاندھی، آزاد اور نہرو کے اُس ہندوستان کو تباہ کرنے پر تلے ہوئے ہیں، جس کی بنیاد سیکولرازم، جمہوریت اور سوشلزم پر رکھی گئی ہے۔

اس مقالے میں فرقہ پرستوں کے سرسیّد پر بعض اعتراضات کا جواب دینے

کی کوشش کی گئی ہے۔ سرسید پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا جارہا ہے کہ وہ برطانوی حکومت کے خوشامدی تھے۔ اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے میں چند ایسے واقعات بیان کرنا چاہتا ہوں، جن کی روشنی میں سرسیّد کی شخصیت، جرات، ہمّت، حوصلے اور ذہن وفکر کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب کے بعد برطانوی حکومت پر کسی بھی قسم کا اعتراض کرنے والے کی منزل صرف دار و رسن تھی۔ لیکن سرسیّد نے اپنی جان کی پروانہ کرتے ہوئے حق گوئی سے کام لیا وہ پہلے ہندوستانی ہیں، جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے چند مہینے بعد ہی حکومت پر الزامات عائد کیے تھے۔ اسباب بغاوت ہند جیسی کتاب لکھنے کے لیے جس ہمّت اور حوصلے کی ضرورت تھی وہ قدرت نے اس عہد میں صرف سرسیّد کو دیا تھا۔ سرسیّد کو غیر معمولی جرات، ہمّت اور حوصلے کی داد دیتے ہوئے علاّمہ سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> "وہ پُرزور دست و قلم جس نے اسباب بغاوت ہند لکھا تھا اور اُس وقت لکھا جب کورٹ مارشل لار کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے، وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی اسپیچ کی دھجیاں اُڑا دی تھیں اور جو کچھ اس نے تین آرٹیکلوں میں لکھا، کانگریس کا لٹریچر حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُرزور لٹریچر پیدا نہیں کرسکتا۔ وہ جانباز جو آگرے کے دربار سے اس لیے برہم ہوکر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر درجے پر نہ تھیں"۔ وہ انصاف پسند جس نے بنگالیوں کی نسبت کہا تھا: میں اقرار کرتا ہوں کہ ہمارے ملک میں صرف بنگالی ایسی قوم ہیں، جن پر ہم واجبی طور پر فخر کرسکتے ہیں اور صرف ان ہی کی بدولت ہے کہ علم، آزادی اور حُب الوطنی کو ہمارے ملک میں ترقی ہوئی ہے۔ صحیح طور پر کہہ سکتا ہوں کہ وہ یقیناً ہندوستان کی تمام قوموں کے سرتاج ہیں"۔ [1]

اسباب بغاوت ہند میں سرسید نے بہت نرم، مہذب لیکن موثر لہجے میں حکومت وقت پر الزامات عائد کیے ہیں۔ اُن کو برطانوی حکومت کا پٹھو کہنے والے فرقہ پرست اس انسان کی عظمت کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ پھر یاد دلادوں کہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے پچیس تیس سال بعد تک ممکن ہی نہیں تھا کہ کوئی ہندوستانی برطانوی حکومت کے خلاف ایک لفظ بھی منہ سے نکال سکے۔ اس کتاب میں سرسید نے برطانوی حکومت پر بہت سے الزامات عائد کیے تھے۔

برطانوی حکومت پر سرسید کا پہلا الزام یہ تھا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو مشنری کے ذریعے عیسائی بناتی رہی تھی، جس کی وجہ سے عوام کے دلوں میں غم و غصہ تھا۔ اس سلسلے میں سرسید نے جو کچھ لکھا تھا۔ وہ کسی اور ہندوستانی کے بس کی بات نہیں تھی۔ سرسید لکھتے ہیں :

"سب کو یقین تھا کہ ہماری گورنمنٹ علانیہ جبر مذہب بدلنے پر نہیں کرے گی — بلکہ خفیہ تدبیریں کرکے مثل نابود کر دینے علم عربی و سنسکرت کے اور مفلس اور محتاج کر دینے، ملک کے اور لوگوں کو جو ان کا مذہب ہے ___ اس کے مسائل سے ناواقف کرکے اور اپنے دین و مذہب کی کتابیں اور مسائل اور وعظ کو پھیلا کر، نوکریوں کا لالچ دے کر لوگوں کو بے دین کر دیں گے۔ ۱۸۳۷ء کی قحط سالی میں جو یتیم لڑکے عیسائی کیے گئے وہ تمام اضلاع ممالک مغربی و شمالی میں ارادہ گورنمنٹ کے ایک نمونہ گنے جاتے تھے کہ ہندوستان کو اس طرح مفلس اور محتاج کرکے اپنے مذہب میں لے آئیں گے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جب سرکار آنریبل ایسٹ انڈیا کمپنی کوئی ملک فتح کرتی تھی، ہندوستان کی رعایا کو کمال رنج ہوتا تھا اور یہ بھی میں سچ کہتا ہوں کہ منشار اس رنج کا اور کچھ نہیں ہوتا تھا بجز اس کے کہ لوگ جانتے تھے کہ جوں جوں اختیار ہماری گورنمنٹ کا زیادہ ہوتا جائے گا اور کسی دشمن اور ہمسایہ حاکم کے مقابلے اور فساد کا اندیشہ نہ رہے گا—

وہاں وہاں ہمارے مذہب اور رسم و رواج میں زیادہ تر مداخلت کریں گے "۔[۲]

اس تحریر میں سرسید نے برطانوی حکومت پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ ہندوستانیوں کو محتاج اور مفلس بنا کر عیسائی مذہب قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اس کے ساتھ ہی سرسید نے ایک اور زبردست الزام عائد کیا ہے کہ حکومت نے عربی اور سنسکرت کے علم کو نیست و نابود کر دیا ہے۔ برطانوی حکومت پر سرسید نے درج ذیل چار اور الزامات عائد کیے :

۱۔ جاری ہونا ایسے آئین اور ضوابط اور طریقۂ حکومت کا جو ہندوستان کی حکومت اور ہندوستانیوں کی عادات کے لیے مناسب نہ تھے یا مضر رسانی کرتے تھے۔

۲۔ ناواقف رہنا گورنمنٹ کا رعایا کے اصلی حالات اور اطوار اور عادات اور ان مصائب سے جو ان پر گزرتی تھیں اور جن سے رعایا کا دل گورنمنٹ سے پھٹا جاتا تھا۔

۳۔ ترک ہونا ان امور کا ہماری گورنمنٹ کی طرف سے جن کا بجا لانا ہماری گورنمنٹ پر ہندوستان کی حکومت کے لیے واجب اور لازم تھا۔

۴۔ بد انتظامی اور بے اہتمامی فوج کی ــــــ

سرسید نے یہ باتیں اُس وقت کہی تھیں ـــــ جب ہندوستانیوں کو اپنے سیاسی خیالات کے اظہار کی بالکل اجازت نہیں تھی۔ مارشل لا کا دور دورہ تھا اور ملک کا کوئی قانون نہیں تھا۔ ایسے نازک زمانے میں اس طرح کی کتاب لکھنا آسان کام نہیں تھا۔ ۱۸۵۹ء میں سرسید نے آگرے کے ایک مطبع سے اسبابِ بغاوت ہند کی پانچ سو جلدیں چھپوائیں۔ ماسٹر رام چند کے چھوٹے بھائی رائے شنکر داس سرسید احمد خاں کے بہت اچھے دوست تھے۔ اُن دنوں وہ مرادآباد میں مصنف

تھے۔ انھیں جب اس کتاب کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سرسید پارلیمنٹ اور گورنمنٹ آف انڈیا کو یہ کتابیں بھیجنا چاہتے ہیں تو لرز اٹھے۔ انھوں نے سرسید سے التجا کی کہ ان کتابوں کو جلا دیجیے۔ خدا کے لیے اپنی جان کو خطرے میں نہ ڈالیے۔ سرسید نے جواب دیا کہ — اگر میں اپنے ملک اور قوم اور خود حکومت کا دوست ہوں تو میرا فرض ہے کہ ان حقائق کو حکومت تک پہنچاؤں۔ ایسا کرنے میں اگر مجھے کچھ نقصان پہنچ بھی جائے تو کیا حرج ہے۔ رائے شنکر داس صاحب نے بہت اصرار کیا۔ لیکن جب سرسید نہ مانے تو وہ آبدیدہ ہو کر خاموش ہو گئے۔ سرسید نے دو رکعت بطور نفل پڑھے۔ خدا سے دعا مانگی اور پھر کچھ کم پانچ سو جلدوں کا پارسل انگلینڈ روانہ کر دیا۔ ایک جلد ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ذمے داران کو بھی اور کچھ جلدیں اپنے پاس رکھ لیں۔ گورنمنٹ حکمرانوں میں اس کتاب کا ردعمل ملا جلا تھا۔ مسٹر بیڈن نے جو اس زمانے میں فارن سکریٹری تھے۔ یہ کتاب پڑھ کر سرسید کے خلاف زبردست تقریر کی اور کہا :

"اس شخص نے نہایت باغیانہ مضمون لکھا ہے، اس سے حسبِ ضابطہ باز پرس ہونی چاہیے اور جواب لینا چاہیے اور اگر کوئی معقول جواب نہ دے سکے تو سخت سزا دینی چاہیے۔" [۳]

اس کتاب کا ذکر کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اپنی قوم اور ملک کے لیے جو شخص جان کی بازی لگا سکتا ہے، ہمیں شرم آنی چاہیے کہ آج اسے ہم حکومت کا خوشامدی کہہ رہے ہیں۔

بڑی بات یہ ہے کہ سرسید جو کچھ کر رہے تھے، قوم کے بھلے کے لیے، انھیں کسی انعام و اکرام کی ضرورت نہیں تھی، بلکہ اسباب بغاوت ہند لکھنے سے پہلے جب برطانوی حکومت نے انھیں انعام دینا چاہا تو انھوں نے انعام قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ء کو سرسید نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے بتایا :

"غدر میں جو حال انگریزوں اور ان کے بچوں اور عورتوں پر گزرا اور

جو حال ہماری قوم کا ہوا اور نامی نامی خاندان برباد و تباہ ہوئے، اُن دونوں واقعات کا ذکر دل کو شق کرنے والا ہے۔ غدر کے بعد نہ مجھ کو اپنا گھر لٹنے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا۔ جو کچھ رنج تھا، اپنی قوم کی بربادی کا اور ہندوستانیوں کے ہاتھ جو کچھ انگریزوں پر گزرا، اس کا رنج تھا۔ جب ہمارے دوست مرحوم مسٹر شیکسپیئر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے، بعوض اس وفاداری کے تعلقہ جہاں آباد جو سادات کے ایک نامی خاندان کی ملکیت اور لاکھ روپے سے زیادہ مالیت کا تھا، مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ کوئی نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائداد لے کر تعلقہ دار بنوں۔ میں نے ان کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے اور درحقیقت یہ بالکل سچ بات تھی۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور کچھ عزت پائے گی اور جو حال اُس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجیے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیے۔ جب میں مراد آباد میں آیا جو ایک بڑا غم کدہ ہماری قوم کے رئیسوں کی بربادی کا تھا۔ اس غم کو کسی قدر اور ترقی ہوئی۔ مگر اس وقت یہ خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بے مروّتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس تباہی کی حالت میں چھوڑ کر میں خود کسی گوشۂ عافیت میں جا بیٹھوں۔ نہیں! اس کی مصیبت میں شریک رہنا چاہیے اور جو مصیبت پڑے ــــ اس کے دور کرنے میں ہمت باندھنی قومی فرض ہے۔ میں نے ارادۂ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا۔"[۱]

ایک اور واقعہ سنیے ــــ ڈاکٹر ہنٹر نے "اوَر انڈین مسلمس لکھی"، جو ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انھوں نے مسلمانوں سے صدیوں کا بدلہ چکاتے ہوئے لکھا کہ مسلمان ایک ایسی قوم ہے جو گورنمنٹ سے لڑنا اور جہاد کرنا اپنا مذہبی فرض سمجھتی ہے۔ یہ ایک ایسی قوم ہے، جو حکومت کی کبھی خیرخواہ نہیں ہوسکتی۔ وہابی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے ہنٹر نے لکھا کہ وہابیت اور بغاوت مترادف الفاظ ہیں۔ اس لیے حکومت کو مسلمانوں کے معاملے میں بہت محتاط رہنا چاہیے۔ ہنٹر نے بقول الطاف حسین حالی یہ بھی لکھا تھا:

> "اس بیان سے معلوم ہوا کہ تمام مسلمان اپنے بغاوت سکھانے والے پیغمبر کی زہر آمیز نصیحتوں کو نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں اور ایسے تھوڑے ہیں جو اپنی تیزیٔ طبیعت سے اپنی شریعت کا کچھ اور مطلب ٹھہرا کر بغاوت کے بڑے فرض سے بچ جاتے ہیں"۔[۵]

ظاہر ہے کہ اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف یہ بے ہودہ کلمات پڑھ کر سرسیّد کا خون کھول گیا۔ وہ جانتے تھے کہ ڈاکٹر ہنٹر حکومت کے اہم عہدے پر فائز تھے۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کو کل چودہ سال گزرے تھے، ایسے موقع پر سخت تنقید کا مطلب کڑی سزا ہو سکتا تھا۔ اس سب کے باوجود وہ حق گوئی سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے ہنٹر کی کتاب پر تبصرہ کیا اور اس میں لکھا:

> "میں نے یہ سمجھ کر کہ یہ کتاب ایسے شخص کی لکھی ہوئی ہے جو مسلمانوں کا بڑا دوست ہے، نہایت شوق سے دیکھنی شروع کی، مگر افسوس ہے کہ مجھ کو اس کے پڑھنے سے مایوسی ہوئی اور بے اختیار منہ سے نکلا کہ خدا مجھ کو میرے دوستوں سے بچائے"۔[۶]

سیّد احمد شہید کی وہابی تحریک کے بعد برطانوی حکومت کو یقین تھا کہ وہابی وہ ہے جو "درپردہ تخریب سلطنت کی فکر میں رہتا ہے اور غدر و بغاوت کی تحریک کرتا ہے"۔[۷] ہنٹر نے بھی وہابیوں کے بارے میں اسی طرح کی لغو گوئی

سے کام لیا تھا۔

سرسیّد کی حق گوئی اور بے باکی ملاحظہ کیجیے۔ انھوں نے ریویو میں لکھا کہ میں وہابی ہوں اور مجھ میں ہرگز وہ اوصاف نہیں ہیں، جو ہنٹر نے وہابیوں سے منسوب کیے ہیں۔

یوں تو ظہورِ اسلام کے بعد ہی سے عیسائیوں اور مسلمانوں میں مذہبی چشمکیں شروع ہو گئی تھیں، لیکن اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب اور پوری دنیا میں مسلمانوں کی روبہ زوال سیاسی طاقت کی وجہ سے مغرب کے عیسائیوں کو سیاسی، اقتصادی اور علمی فوقیت حاصل ہو گئی تھی۔ مسلمانوں میں علمی روایت پہلی جیسی نہیں رہی اور پھر پریس کی ایجاد اور آمد و رفت کے بہتر ذرائع اور کتابیں حاصل کرنے کی بہتر سہولتوں نے مغربی مصنفین کو اس قابل کر دیا کہ وہ اسلام کے حق میں اور خلاف دونوں انداز کی کتابیں بہتر انداز میں لکھ سکتے تھے۔ اسلام کے خلاف سب سے زیادہ شر انگیز کتاب لائف آف محمد ولیم میور نے لکھی جو چار جلدوں میں چھپی۔ اس کتاب میں اسلام پر انتہائی بے ہودہ حملے کیے گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور بدتمیزی کی گئی تھی۔

غالباً ۱۸۶۷ء یا ۱۸۶۸ء کا ذکر ہے کہ سائنٹیفک سوسائٹی کے جلسے میں شرکت کے لیے نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ علی گڑھ گئے تو حالی بھی ساتھ تھے۔ یہ لوگ سرسیّد کی کوٹھی میں ٹھہرے تھے۔ حالی کا کہنا ہے کہ ان دنوں سرسیّد اکثر ولیم میور کی کتاب کا ذکر کرتے اور بہت افسوس کے ساتھ کہتے کہ اسلام پر حملے ہو رہے ہیں اور مسلمانوں کو خبر بھی نہیں۔ اسی زمانے میں سرسیّد زمانۂ جاہلیت کے اشعار جن سے اس زمانے کی بے ہودہ اور نفرت انگیز رسمیں ظاہر ہوتی ہیں، ایک مولوی صاحب سے نقل کرا رہے تھے۔ یہ اشعار وہ ہیں جو خطباتِ احمدیہ (ولیم میور کی کتاب کا جواب) میں نقل کیے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسیّد انھی دنوں میں یعنی ۱۸۵۷ء کے دس سال بعد برطانوی حکومت کے عتاب سے بے نیاز ہو کر جواب لکھنے کی تیاری

میں مصروف تھے۔

اس زمانے میں ایک مشکل یہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں ہندوستان کے تمام اسلامی کتب خانے برباد ہو گئے۔ اس لیے سرسید کے لندن جانے کا اہم ترین سبب یہ بھی تھا کہ اس کتاب کے سلسلے میں وہاں کے کتب خانوں سے استفادہ کیا جا سکے۔ سرسید کے بعض ایسے دوستوں کو جو سرکاری ملازم تھے، جب ان کے اس ارادے کا پتہ چلا تو انھوں نے سرسید کو یہ خطرہ مول لینے سے منع کیا، لیکن وہ اپنے ارادے سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے لندن جانے کی تیاری شروع کر دی۔ اگرچہ سخت مالی مشکلات میں گرفتار تھے۔ لیکن ان پر لندن پہنچ کر اپنا کام مکمل کرنے کی دھن سوار تھی۔ انھوں نے اپنی لائبریری کی بیش بہا کتابیں فروخت کیں۔ گھر اور کوٹھی کو رہن رکھا اور یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو اپنے صاحبزادے سیّد محمود کے ساتھ لندن کے لیے روانہ ہو گئے۔

سرسید نے لندن میں انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم لائبریری سے استفادہ کیا۔ سیر کی جو عربی کتابیں مصر، فرانس اور جرمنی میں چھپتی تھیں، وہاں سے منگوائیں۔ لاطینی اور انگریزی کی نایاب کتابیں گراں قیمت پر خریدیں۔ ان سب کے مطالعے کے بعد انھوں نے لندن ہی میں بارہ خطبے لکھے اور ایک لائق انگریز سے ان کا انگریزی میں ترجمہ کرایا۔ اس کتاب کی تیاری کے سلسلے میں سرسید نے اپنے ایک عزیز دوست مولوی سید مہدی علی خاں کو ایک خط میں لکھا :

> "ان دنوں قدرے دل کو شورش ہے۔ ولیم میور صاحب کی کتاب کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلا دیا اور اس کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلعم کی سیر پر جیسا کہ پہلے سے ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے۔ میں نے فرانس اور جرمنی سے اور مصر سے کتب سیر منگانی شروع کر دی ہیں۔ چھپیاں

روانہ ہوگئیں۔ سیرت ہشامی مطبوعہ اور چند کتابیں لیٹن کی خریدلیں۔
ایک آدمی مقرر کرلیا جو لیٹن کا ترجمہ کر کے مضمون بتلا سکے۔"[۸]

ایک اور خط میں لکھتے ہیں :

"مواعظ احمدیہ (یعنی خطباتِ احمدیہ) لکھنے میں شب و روز مصروف ہوں' اس کے سوا اور کچھ خیال نہیں۔ جانا آنا ملنا جُلنا سب بند ہے۔ آپ اس خط کے پہنچنے پر میر ظہور حسین کے پاس جائیے اور دونوں صاحب کسی مہاجن سے میرے لیے ہزار روپیہ قرض لیجیے۔ سود اور روپیہ میں ادا کردوں گا... ہزار روپیہ بھیجنے کے لیے دلی لکھا ہے اور لکھ دیا ہے کہ کتابیں اور میرا اسباب یہاں تک کہ میرا ظروف مسی تک فروخت کر کے ہزار روپیہ بھیج دو ... کیا کہیے اس کتاب کے پیچھے خواب و خور حرام ہو گیا ہے ' خدا مدد کرے۔"[۹]

سرسید نے یہ کتاب لندن ہی میں چھپوائی۔ اس پر چار ہزار روپے خرچ ہوئے۔ سولہ سو روپے سرسید کے دوستوں نے ہندوستان سے جمع کر کے بھیجے اور باقی روپے سرسید نے قرض لیے۔ ۱۸۷۰ء میں خطباتِ احمدیہ چھپی۔

آرنلڈ نے خطباتِ احمدیہ کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا:

"ایسی مثالیں تو پائی جاتی ہیں کہ کسی مسلمان نے بمقابلہ عیسائیوں کے اپنی زبان میں اپنے ہی ملک میں بیٹھ کر اسلام کی حمایت پر کوئی کتاب لکھی ہو اور اس کا ترجمہ کسی یورپ کی زبان میں ہوگیا۔ لیکن مجھے کوئی ایسی مثال معلوم نہیں کہ کسی مسلمان نے یورپ میں جاکر یورپ ہی کی کسی زبان میں اس مضمون پر کتاب لکھ کر شائع کی ہو۔"[۱۰]

حالی نے آرنلڈ کے ردِعمل کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے :

"سرسید کہتے تھے کہ "۱۸۷۰ء میں جب کہ "خطباتِ احمدیہ" چھپ کر لندن میں شائع ہوئی تو اس پر لندن کے ایک اخبار میں ایک انگریز

نے لکھا تھا کہ عیسائیوں کو ہوشیار ہونا چاہیے کہ ہندوستان کے ایک
مسلمان نے انھیں کے ملک میں بیٹھ کر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اس نے
دکھایا ہے کہ اسلام ان تمام داغوں اور دھبّوں سے پاک ہے، جو عیسائی
اس کے خوشنما چہرے پر لگاتے ہیں۔" [11]

سرسیّد احمد خاں نے بہت سوچ سمجھ کر اپنے تعلیمی نظریات مرتب کیے تھے اور اس معاملے میں وہ کسی بھی قیمت پر کوئی سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں تھے۔ اگر برطانوی حکومت تعلیم کے سلسلے میں کوئی ایسا قدم اُٹھانا چاہتی ہو، جو سرسیّد کے تعلیمی نظریات کے خلاف ہوتا تو وہ نتائج کی پروا کیے بغیر حکومت کی سخت مخالفت پر اتر آتے۔

۱۸۸۱ء میں سرسیّد کو معلوم ہوا کہ حکومت پنجاب یونیورسٹی کو ورنیکولر یونیورسٹی بنانا چاہتی ہے تو انھوں نے تہذیب الاخلاق میں کئی قسطوں میں حکومت کے اس اقدام کے بارے میں مضمون لکھا اور حکومت کی سخت مخالفت کی اور یہاں تک کہا کہ یہ ایک چال ہے۔ حکومت دراصل ہندوستانیوں کو جدید تعلیم سے محروم رکھنا چاہتی ہے۔ سرسیّد نے اس سلسلے میں انتہائی سخت الفاظ استعمال کرتے ہوئے لکھا:

"ہم لارڈ میکالے کو دعا دیتے ہیں۔ خدا اس کو بہشت نصیب کرے کہ اس نے اس دھوکے کی ٹٹی کو اُٹھا دیا تھا۔ کیا وہ ٹٹی ہماری آنکھوں کے سامنے پھر لگائی جاتی ہے؟ چند ناعاقبت اندیش ہندوستانی شاید ان تمام باتوں سے خوش ہوتے ہوں گے اور گورنمنٹ کا احسان مانتے ہوں گے۔ مگر دور اندیش آدمی ان تمام باتوں سے نہایت رنجیدہ ہوتے ہیں اور نہایت افسوس و مایوسی سے گورنمنٹ کی اور یورپین اعلیٰ درجے کے حکام کی کارروائی کو جو اس وقت اس میں شریک ہیں، دیکھتے ہیں۔ شاید حکومت کو انتظام ملک اور انتظام دفتر کے لیے چند ایسی پتلیاں درکار ہیں، جو انگریزی لکھ سکتی ہوں، مگر سمجھ نہ سکتی ہوں۔ جیسے کہ مانچسٹر میں سوت کاتنے کے لیے پتلیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔" [12]

سرسید نے اپنے ایک مقالے میں سرکاری ہسپتالوں کی بد انتظامی اور وہاں کے انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں پر سخت تنقید کی تھی۔ انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں کو "بداخلاق" اور "بدمعاش" تک کہا ہے۔ یہ مقالہ ۳۱ مارچ ۱۸۷۴ء کے اخبار سائنٹیفک سوسائٹی میں شائع ہوا تھا۔ اُس زمانے میں یہ لب و لہجہ اختیار کرنے کے لیے زبردست ہمّت اور حوصلے کی ضرورت تھی۔ اب اُس مقالے کا متعلقہ حصّہ ملاحظہ کیجیے :

"اب ہم اُن اسباب کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو خاص انتظام ہی کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک ان ملازموں کی کج اخلاقی اور ظلم و زیادتی اور اگر ہم سچ سچ کہیں تو بعض اوقات اُن کی بدمعاشی اس بات کا باعث ہے کہ ہندوستانی اُن کی صورت دیکھنے اور ان کے پاس جانے سے اپنا مرنا بہتر سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کی قوم بہت زیادہ عادی، نرمی اور خوش اخلاقی کی ہے اور یہ بات سرکاری سررشتوں میں نام کو بھی نہیں ہے۔ جو بات علی العموم معلوم ہے کہ جو انگریزی بڑے ڈاکٹر ہوتے ہیں وہ تو ہرگز غریب رعایا کا علاج کرنا پسند نہیں کرتے اور وہ مجبور ہیں کہ کسی کے ساتھ خوش اخلاقی نہیں کرسکتے کیونکہ بداخلاقی اس قدر اُن کی جبلت میں بیٹھ گئی ہے کہ اب خوش اخلاقی کو وہ بہ تصنع کرنا چاہتے ہیں اور نہیں ہوسکتی۔ رہے وہ ڈاکٹر صاحب جو کالے ڈاکٹر کہلاتے ہیں۔ اُن کے مزاج کچھ انگریزی ڈاکٹر صاحب سے بھی زیادہ ہوجاتے ہیں اور شاید ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کالے ڈاکٹر میں جو ایک سیاہی کا مفہوم معلوم ہوتا ہے وہ اُن کے دماغ کو محیط ہوجاتا ہے اور اس وجہ سے اخلاقی روشنی اُن میں بالکل نہیں رہتی۔ اگر غربا رچاہیں کہ اپنے ملک کی رسم کے موافق اپنے گھر کی عورتوں یا بچوں کے علاج اُن سے کرادیں تو وہ کیوں کسی کے گھر جانے لگے تھے۔ ضرور ہے کہ وہ بے چارہ اپنی آبرو

کو ضائع کر کے اپنی عورتوں کو شفا خانہ لے جاوے جب ڈاکٹر صاحب
کے علاج سے مستفید ہو۔ پس نہ وہ لے جاوے گا نہ اُن سے علاج کا
خواستگار ہوگا اور اگر سعی سفارش سے ڈاکٹر صاحب کسی ایک کے گھر گئے
تو جب تک بگھی نہ ہو اور ڈاکٹر صاحب کی فیس نہ دے ڈاکٹر صاحب ہرگز نہیں
جاویں گے اور ہندوستان میں ایسے لوگ کہاں ہیں جن کے پاس علی العموم
بگھیاں اور فیس کی گنی تیار رہے۔ بس وہ بے چارے ان ڈاکٹروں کے پاس
تک نہیں آتے۔" [۱۳]

اگر کسی ہندوستانی کے ساتھ برطانوی حکومت کوئی بے انصافی کرتی تھی تو سرسید اپنا انجام سوچے بغیر سینہ سپر ہوجاتے تھے۔ کانگریس ۱۸۸۵ء میں قائم ہوئی اور ابتدائی دس سال اس نے صرف حکومت کی خوشامد اور بہت ہی عاجزانہ لہجے میں کچھ مطالبات کیے۔ کانگریس نے اپنا اصل احتجاجی روپ بہت دن بعد اختیار کیا تھا۔ اب ایک واقعہ سنیے :

کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک جج پر اعتراض کرنے کے الزام میں سریندر ناتھ بنرجی کو دو مہینے کی سزا ہوگئی۔ کسی بھی ہندوستانی جرنلسٹ کو سزا کا یہ پہلا واقعہ تھا۔ لوگوں میں زبردست احتجاج ہوا۔ اس احتجاج میں سرسید بھی پیچھے نہیں رہے۔ انھوں نے بابو سریندر ناتھ بنرجی کے مقدمے کے متعلق علی گڑھ میں ایک جلسہ منعقد کیا۔ جس کی صدارت انھوں نے خود کی۔ اس جلسے میں درج ذیل تین تجاویز منظور ہوئیں :

۱۔ بہ لحاظ عمدہ خدمتوں کے جو بابو سریندر ناتھ بنرجی نے ملک کے کاموں میں کی ہیں یہ جلسہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ بہ وجہ اس ناگہانی آفت کے جو ان پر ہوئی، دلی رنج کرے اور دلی ہمدردی کا اظہار کرکے ان کے حال کی افسوس ناک حالت کو بطور قومی آفت خیال کرے۔

۲۔ ایک تار مُشعر اظہار ہمدردی بابو سریندر ناتھ بنرجی کو بھیجا جائے اور ان کو اطلاع دی جائے کہ اس بدنصیب واقعے کو دیکھ کر، جس کا کچھ

گمان بھی نہ تھا، ہم رنجیدہ ہیں۔

۴۔ ایک تار حضور وائسرائے بہادر کی خدمت میں بھیج کر یہ عرض کی جاوے کہ حضور ممدوح اختیارات رحم و عفو کو، جو ان کو بہ لحاظ عہدہ گورنری کے حاصل ہیں، نسبت بابو سریندر ناتھ بنرجی کے کام میں لاویں۔"[۱۴]

جب سریندر ناتھ بنرجی دو مہینے کی سزا کاٹ کر رہا ہوئے تو پنجاب جاتے ہوئے دو دن کے لیے علی گڑھ میں ٹھہرے۔

۱۲ر مئی ۱۸۸۴ء کو علی گڑھ میں ان کے اعزاز میں ایک جلسہ ہوا۔ جس کی صدارت سر سید نے کی۔ اور جلسے میں حکومت سے مختلف معاملات میں کئی مطالبات کیے۔[۱۵] ایک ایسے شخص کے اعزاز میں جلسہ منعقد کرنا آسان کام نہیں، جو حکومتِ وقت کا معتوب ہو۔

سر سید کے بارے میں کچھ اور کہنے سے پہلے ہندوستانی مصلحین اور ان مصلحین میں سر سید کے مرتبے کے بارے میں چند باتیں عرض کر دوں۔

انیسویں صدی کے آغاز ہی میں مغربی تعلیم و فکر سے متاثر ہو کر ہندوؤں میں مذہبی، سماجی اور تعلیمی اصلاحات کا آغاز ہو گیا تھا۔

ہندوستان کے پہلے مصلح راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲ء-۱۸۳۳ء) تھے۔ انھوں نے فارسی سنسکرت، عربی، اُردو کے علاوہ انگریزی میں بھی بہت اچھی استعداد پیدا کی تھی۔ وہ مغل حکومت کے سفیر بن کے لندن بھی گئے تھے۔ جہاں انھوں نے مغربی نظام کو بہت قریب سے دیکھا۔ اس لیے اپنے ملک واپس آکر انھوں نے اصلاحی تحریک شروع کی۔ ان کی تحریک کی بنیاد مذہب تھی۔ انھوں نے برہمو سبھا قائم کی۔ وہ غیر عقلی عبادت کے طریقوں سے ہندوؤں کو نجات دلانے کی کوشش کرنے لگے۔ انھوں نے ویدوں کی تعلیم کو تسلیم کیا اور جو رسم و رواج بعد میں ہندو دھرم میں شامل ہو گئے تھے ان کی سخت مخالفت کی۔ راجہ رام موہن رائے نے ہندو بیوہ کی شادی پر زور دیا۔ پیدا ہوتے ہی لڑکیوں کو جان سے مارنے کی سخت مخالفت کی۔ چھوٹی عمر میں بچوں کی شادی کے خلاف آواز بلند کی۔ ستی جیسی غیر انسانی روایت کے خلاف

سخت احتجاج کیا اور ہندو عورتوں کو پردہ ترک کرنے کی تلقین کی۔ ان سب کے علاوہ انھوں نے ہندوؤں کو مغربی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی۔

راجہ رام موہن رائے کے ایک شاگرد کیشو چندر سین (۱۸۳۸ء-۱۸۸۴ء) نے برہمو سبھا کو باقاعدہ برہمو سماج کی شکل دے دی اور اس کو پورے ہندوستان میں پھیلانے کی جدوجہد کی۔

ایک اور مصلح سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء-۱۸۸۲ء) نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے بتوں کی پوجا کی مخالفت کی۔

راجہ رام موہن رائے کی طرح کم عمر کے بچوں کی شادی کی مذمت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے مختلف ذاتوں کے درمیان شادیوں کی حوصلہ افزائی کی۔ دیانند سرسوتی نے ایک شدھی کی تحریک شروع کی۔ جس کے مطابق ان ہندوؤں کو جو مسلمان یا عیسائی ہو گئے تھے، دوبارہ ہندو بنانا تھا۔

سوامی وویکانند (۱۸۶۲ء-۱۹۰۲ء) نے چھوت چھات کے خلاف آواز بلند کی۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ ہندوؤں کا کوئی بھی فرقہ ہو۔ مثلاً شیو کے ماننے والے یا وشنو کے ماننے والے یا تانترک وغیرہ —— ان سب کے عقائد ان کو ایک ہی خدا کی طرف لے جاتے ہیں۔

بنگال کے ایشور چند ودیا ساگر (۱۸۲۰ء-۱۸۹۱ء) نے ہندو عورتوں کی سماجی حیثیت کو برابر بنانے کی جدوجہد کی۔ ان تمام مصلحین میں ایک بات مشترک تھی اور وہ یہ کہ یہ سب احیاء پرست تھے اور انھوں نے ہندو دھرم کو خالص ویدک کی شکل میں احیاء کی کوشش کی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جتنے بھی ہندو مصلحین تھے ان سب کا زور مذہب کے احیاء پر تھا اور کچھ ایسا لگتا تھا کہ یہ مذہب کو اسلامی اثرات سے خود کو نجات دلانا چاہتے ہیں۔ انھوں نے ویدک شکل میں ہندو دھرم کے احیاء کی تبلیغ کی اور سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی اصلاحی تحریکوں میں بھی مسلمانوں کو شامل

نہیں کیا اور نہ ہی ان مسلمانوں کو اپنی قوم کا حصہ جانا۔ بلکہ بات تو اس کے برعکس تھی۔

ہندوستان کے مشہور ماہر سماجیات اور عالم مدن گوپال نے انیسویں صدی کے سماجی اور لسانیاتی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ہندو ریفارمروں کے بارے میں لکھا ہے:

"تقریباً ہر ہندو ریفارمر نے پورے زور و شور سے ثابت کیا ہے کہ ہندوؤں میں جتنے بھی بُرے رسم و رواج ہیں وہ سب ہندوستان پر مسلمانوں کے حملے کی وجہ سے ہیں۔ انگریزوں نے اپنے ذاتی وجوہ سے ان میں پھوٹ ڈالنے والے رجحانات کو اور بھی ہوا دی۔"[۱۶]

اگرچہ تعلیمی، اقتصادی اور سماجی اعتبار سے مسلمان ہندوؤں سے بہت پیچھے تھے۔ پھر بھی کسی ہندو ریفارمر نے مسلمانوں کی پس ماندگی دور کرنے کے لیے کبھی ایک لفظ بھی نہیں کہا۔

سرسید کی پوری تحریک سماجی اور تعلیمی اصلاح پر تھی۔ انھوں نے عہدِ جدید کے فکری تقاضوں سے اسلام کو ہم آہنگ کرنے کی پوری کوشش کی۔ لیکن اس راہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے۔

سرسید نے ایک دفعہ نہیں، کئی بار یہ بات کہی کہ دنیا کے تمام مذاہب قابلِ احترام ہیں۔ وہ احیاء پرست نہیں تھے۔ سرسید ہرگز اسلام کی ان روایات کو زندہ نہیں کرنا چاہتے تھے جو ہزار سال پہلے تھیں۔ سرسید کے بارے میں یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ ہندوستان کے تمام مصلحین میں واحد شخص ہیں، جنھوں نے ہر مذہبی فرقے کا احترام کیا۔

سرسید کی ان خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے حالی لکھتے ہیں:

"اس کے علاوہ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ انھوں نے جتنے رفاہِ عام کے کام کیے اُن میں تمام ہندو مسلمانوں کو شریک کیا، سوسائٹی کے اخبار

ہیں۔ چوںکہ پینتیس برس اُن کے ہاتھ تلے رہا کبھی بھول کر بھی کوئی آرٹیکل یا نوٹ ایسا نہیں لکھا جس سے مذہبی تعصب کی بو آتی ہو، کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے، کبھی کسی ہندو عہدیدار کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا استحقاق پیدا کریں۔ ہمیشہ ہندو لیڈروں اور رفارمروں کا ذکر ادب اور تعظیم کے ساتھ اپنے اخبار میں اور پبلک اسپیچوں میں کیا، اور ہمیشہ اُن کے مرنے پر حد سے زیادہ رنج اور افسوس ظاہر کیا۔ یہی حال اُن کی بے تعصبی کا اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا اور یہی حال عیسائیوں کے ساتھ۔"[۱۷]

سرسیّد بے ہودہ رسم و رواج کے مخالف تھے۔ وہ صرف مسلمانوں ہی کی اصلاح کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ہندوؤں کو بھی روایتی رسم و رواج ترک کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ ہندو سمندر پار جانے کو بُرا سمجھتے تھے۔ سرسیّد نے کئی بار اس رویّے کی مذمّت کی۔ انھوں نے سمندر پار جانے کے لیے ہندوؤں کی حوصلہ افزائی کی۔ جب لالہ اماؤ شنکر اور لالہ شمبھو دیال نے انگلینڈ جانے کا فیصلہ کیا تو سرسیّد نے بے انتہا خوشی کا اظہار کیا۔[۱۸]

سرسیّد نے ہندوؤں میں چھوت چھات کے خلاف بھی کئی مضامین لکھے۔ ۱۸۸۴ء میں سرسیّد نے پنجاب کا سفر کیا۔ جالندھر میں گورنمنٹ اسکول کے طلبا کی طرف سے بھگت رام نے ایڈریس پیش کیا جس میں کہا گیا:

"جناب سیّد صاحب صرف ایک قوم یا ایک خاص فرقے کے ہی مددگار نہیں ہیں، بلکہ وہ جناب بابو کیشپ چندر سین اور سری سوامی دیانند سرسوتی کے پیروؤں کو بھی اسی نظرِ عنایت سے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ خاص مسلمانوں ہی کے معاون نہیں بلکہ وہ کُل ملک کے مددگار اور کُل ہندوستان

کے جاں نثار ہیں۔" [۱۹]

لاہور میں ۴ر فروری ۱۸۸۴ء کو سرسیّد کی خدمت میں آریہ سماج کا ایک ڈیپوٹیشن پیش ہوا۔ ڈیپوٹیشن میں آریہ سماج کے چالیس پچاس ممبر شامل تھے۔ اس میں سماج کے سکرٹری منشی جیون لال بھی تھے۔ منشی جیون لال نے خاص طور سے سرسیّد کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو سرسیّد نے لیجسلیٹو کونسل میں ہندوؤں کے لیے انجام دی تھیں۔ اس ملاقات کی تفصیل لاہور کے پنجابی اخبار کے ۹ر فروری ۱۸۸۴ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ اخبار لکھتا ہے:

"اس ڈیپوٹیشن کی خبر پہلے سے نہیں دی گئی تھی اس لیے کوئی خاص وقت ڈیپوٹیشن کے آنے کا مقرر نہ ہوا تھا۔ جب یہ ڈیپوٹیشن کوٹھی کے احاطے کے اندر داخل ہوا اُس وقت سیّد صاحب مع اپنے احباب کے ایک معزز دوست کی ملاقات کو سوار ہوکر روانہ ہوئے تھے اور ابھی احاطے سے باہر نہ نکلے تھے کہ اس مجمع پر نگاہ پڑی۔ نہایت گرم جوشی سے اُس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی روانگی ملتوی کر کے ڈیپوٹیشن کو ڈرائنگ روم لے گئے۔ لالہ سنگم لال نے سیّد صاحب کی تشریف آوری کا شکریہ ادا کیا اور چند مختصر الفاظ میں اپنے ڈیپوٹیشن کا مقصد بیان کیا اور کہا: "گو وہ عزت اور توقیر جو آپ کے یہاں تشریف لانے سے ہوئی ہے بالخصوص مسلمانوں سے متعلق ہے مگر ہمارے ملک کے اہلِ ہنود بھی، جن کی طرف سے ہم حاضر ہوئے ہیں، اس عزّت کو اپنی طرف منسوب کر کے اُس کا فخر کرسکتے ہیں۔ گو آپ ہندو نہیں ہیں لیکن یہ کچھ کم فخر کی بات نہیں ہے کہ ہمارے ملک میں آپ جیسا ریفارمر موجود ہے جو ایسی بڑی اور معزز قوم کی ریفارمیشن میں، جیسی کہ مسلمانوں کی قوم ہے، سچے دل سے مصروف ہے۔"

اس کے بعد لالہ سنگم لال نے مدرسۃ العلوم کے قائم کرنے اور اُس بے تعصبانہ اصول کی طرف، جس پر مدرسہ قائم ہوا ہے۔ اور جس کی

وجہ سے ہر ملّت و مذہب کے طالب علم اُس میں داخل ہو سکتے ہیں' اشارہ کیا۔ پھر سیّد صاحب کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو بحیثیت لیجسلیٹو کونسل کے ممبر ہونے کے اُن کی ذات سے اہلِ ہنود کے لیے ظہور میں آئیں۔ اخیر میں لالہ سنگم لال نے سول سروس فنڈ کے متعلق یہ آرزو ظاہر کی کہ اس تجویز میں اہلِ ہنود کو شامل کیا جائے۔"[۳۰]

سرسیّد کے بارے میں یہ بات خاص طور سے قابلِ ذکر ہے کہ انھوں نے دوسرے مذاہب یا اُن کے رہنماؤں کو کبھی بُرا بھلا نہیں کہا۔ ایک مصلح کی حیثیت سے انھوں نے مسلمانوں کے بہت سے رسم و رواج کو بُرا بھلا کہا اور مسلمانوں کو تعلیم دی کہ انھیں ترک کر دیں۔ سرسیّد جانتے تھے کہ مسلمانوں نے نوے فی صد رسم و رواج ہندوؤں سے لیے ہیں۔ وہابیوں نے مسلمانوں کے رسم و رواج کو یہ کہہ کر بدعت قرار دیا کہ یہ ہندوؤں سے لی گئی ہیں اس لیے غیر اسلامی ہیں۔ سرسیّد وہابی تھے اور ہنٹر کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے بہت فخر سے خود کو وہابی کہا تھا' جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔

سرسیّد کی عظمت کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ انھوں نے ان رسم و رواج کو تو بُرا بھلا کہا لیکن اس سلسلے میں ایک بار بھی ہندو مذہب اور ہندوؤں کا نام نہیں لیا۔ انھیں بُرا بھلا کہنا تو دور کی بات ہے۔

سرسیّد پر دوسرا الزام یہ ہے کہ وہ فرقہ پرست تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سرسیّد نے مدرسۃ العلوم صرف مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا تھا۔ اس سے زیادہ غلط بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ پہلے دن سے لے کر آج تک تمام مذہبی فرقوں کے لوگ علی گڑھ میں تعلیم پاتے رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ سرسیّد کا خیال تھا کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان اپنے برادرانِ وطن سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں' اس لیے مسلمانوں کی تعلیم پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔

یہ ٹھیک ہے کہ سرسیّد نے مدرسۃ العلوم مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا

تھا۔ وہ تیئس سال تک اس کالج کے سکریٹری رہے۔ اور اُن کی کوشش سے یہ کالج ہندوستان میں متحدہ قومیت اور قومی یک جہتی کا بہترین اور اپنی نوعیت کا واحد مرکز بنا رہا۔ ان کی وفات کے بعد سے لے کر آج تک یہ ادارہ قومی اتحاد کا سب سے زیادہ روشن مینار ہے۔

مدرسۃ العلوم کے قیام کے بعد اس کالج میں جس والئ ریاست کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا گیا۔ وہ کسی مسلم ریاست کے فرماں روا نہیں ـــــ پٹیالہ کے سکھ مہاراجہ یعنی مہاراجہ سر مہندر سنگھ بہادر تھے۔ علی گڑھ کے ایک جلسے میں مہاراجہ کی خدمت میں سرسید نے جو ایڈریس پیش کیا تھا۔ اس میں اس کالج کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

"اس مدرسہ میں تعلیم کے لیے جو قواعد مرتب کیے ہیں۔ ان کے مطابق ہندو اور مسلم طلبہ دونوں کو جدید علوم اپنانے کے مواقع حاصل ہوں گے۔ اس مدرسے کے بانیوں کا مقصد ہے کہ ہندوستان میں علم اور روشن خیالی کا فروغ حاصل ہو اور اس مدرسے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ہندوستان کی دونوں قومیں یعنی ہندو اور مسلمان شانہ بہ شانہ ترقی کریں اور علم و ہنر سے استفادہ کریں۔" [۲۱]

مہاراجہ پٹیالہ نے اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے جو کچھ کہا وہ بھی قابلِ غور ہے۔ انھوں نے کہا:

"اس سوسائٹی (سائنٹیفک سوسائٹی) کا یہ مقصد ہے کہ اہلِ ہند خواہ وہ کسی مذہب اور مشرب سے تعلق رکھتے ہوں۔ وہ اس سے فائدہ اُٹھائیں اور مدرسۃ العلوم کا یہ اصول بھی قابلِ قدر ہے کہ اس میں بلا اختلاف مذہب و ملت علوم عقلی کی تعلیم سب کو برابر دی جائے گی۔" [۲۲]

۸؍دسمبر ۱۸۷۵ء کو مہاراجہ پٹیالہ نے جو سند بھیجی۔ اس میں سرسید کی غیر فرقہ وارانہ پالیسی اور سیکولر ذہن کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا تھا:

"آج مابدولت نے سائنٹیفک سوسائٹی اور مدرسۃ العلوم علی گڑھ کا ملاحظہ کیا مابدولت نے بہ لحاظ تقویت مدرسۃ العلوم خاص علوم عقلی کی تعلیم کے واسطے اٹھارہ سو روپے سالانہ کی امداد آج کی تاریخ سے مقرر فرمائی۔ اس لیے میری ریاست کے صیغۂ دیوانی اہلکاران حال و مستقبل کو چاہیے کہ جب تک یہ مدرسہ قائم رہے اور اس کے یہ مقاصد برقرار رہیں اور بلا امتیاز مذہب و ملت ہندو اور مسلمان بلا قید مذہب اس میں علم عقلی حاصل کرتے رہیں — یہ سالانہ مدد بحال رکھی جائے۔"[۲۳]

سرسید نے پہلے ہی دن سے علی گڑھ کالج میں ہندو اور مسلم طلباء کو ایک نظر سے دیکھا۔ اس ادارے میں ہندو طلباء کو بھی وہ تمام حقوق دیے گئے جو مسلم طلباء کو حاصل تھے۔ ۱۸۷۶ء میں یہ مدرسہ قائم ہوا۔ بالکل شروع میں جن طلباء نے اس مدرسے میں داخلہ لیا' ان کی تعداد نواسی تھی اور ان میں چھ طالب علم ہندو تھے۔

تاریخ مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں مدرسۃ العلوم کے ابتدائی مدرسے میں تعلیم کو اپنانے والے طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:[۲۴]

	۱۸۸۰	۱۸۸۱	۱۸۸۲	۱۸۸۳	۱۸۸۴	۱۸۸۵	۱۸۸۶	۱۸۸۷	۱۸۸۸
ہندو	۷	۸	۱۳	۱۳	۳۳	۳۰	۲۷	۳۳	۳۰
مسلمان	۸	۸	۱۴	۱۴	۳۵	۱۹	۲۳	۱۹	۳۹

شروع میں تو ہندو طلباء اس کالج میں داخلہ لینے سے جھجک رہے تھے لیکن کچھ عرصے بعد جب والدین کو سرسید کے کشادہ ذہن اور سیکولر رویے کا احساس ہوا تو انھوں نے اپنے بچوں کو کالج میں بھیجنا شروع کر دیا اور ہندو طلباء کی تعداد بڑھتی گئی۔ کالج میں ۱۸۷۵ء–۱۸۸۴ء کے دوران طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:

	۱۸۷۵	۱۸۷۶	۱۸۷۷	۱۸۷۸	۱۸۷۹	۱۸۸۰	۱۸۸۱	۱۸۸۲	۱۸۸۳	۱۸۸۴
ہندو	۰	۶	۱۲	۴۱	۳۰	۴۰	۸۷	۵۳	۵۳	۷۷
مسلمان	۶۶	۸۹	۱۱۳	۱۳۴	۵۵	۱۳۲	۱۸۶	۱۷۹	۱۹۴	۱۹۳

مدرستہ العلوم کی رپورٹ میں طلبا کے اعداد و شمار بیان کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

"اس وقت ہمارے کالج میں ۱۵۸ طالب علم داخل ہیں، جن میں سے ۱۲۹ مسلمان، ۲۸ ہندو اور ایک پارسی ہے اور ہندو مسلمان دونوں بورڈر بھی ہیں، جس سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس کے بانی کا کبھی یہ خیال نہ تھا کہ اس کے علم کے فائدے کسی خاص فرقے پر محدود رکھے اور جو روشنی انسانی ہمدردی کی ان کے دل میں ہے، اس کو تعصب کے سیاہ دھبوں سے داغدار کرے۔" [۲۵]

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ علی گڑھ کے پہلے گریجویٹ ایشوری پرشاد تھے جو تحصیل کھیر ضلع علی گڑھ کے رہنے والے تھے۔

"ہندو اور مسلمان طالب علموں کی حوصلہ افزائی کے لیے ۱۸۸۱ء میں سرسید نے مضمون نویسی کے مقابلے کا انعقاد کیا اور اعلان کیا کہ جو طالب علم اوّل و دوم آئیں گے انھیں بالترتیب پچیس اور پندرہ روپے بطور انعام دیے جائیں گے۔ سال سوم کے ایک طالب علم روشن لال نے سب سے اچھا مضمون لکھا اس لیے پہلا انعام اُسے دیا گیا۔" [۲۶]

"۱۸۸۲ء میں مدرستہ العلوم کے بی۔اے میں تعلیم پانے والے ہندو طلبا کو مطلع کیا گیا کہ آئندہ ہونے والے بی۔اے کے امتحان میں جس ہندو طالب علم کی فرسٹ کلاس آئے گی اُسے سرسید احمد خاں اپنی جیب سے سونے کا تمغہ دیں گے۔" [۲۷]

سرسید نے اپنی ایک تقریر میں مدرستہ العلوم کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

"مدرستہ العلوم بے شک ایک ذریعہ قومی ترقی کا ہے۔ یہاں پر قوم سے میری مُراد صرف مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے

..... ہندوؤں کی ذلت سے مسلمانوں کی اور مسلمانوں کی ذلت سے ہندوؤں کی ذلت ہے۔ پھر ایسی حالت میں جب تک یہ دونوں بھائی ایک ساتھ پرورش نہ پائیں، ساتھ ساتھ یہ دونوں دودھ نہ پئیں، ایک ہی ساتھ تعلیم نہ پائیں، ایک ہی طرح کے وسائل ترقی دونوں کے لیے موجود نہ کیے جائیں ہماری عزت نہیں ہوسکتی۔ مدرسۃ العلوم کے قائم کرنے میں میرا یہی مطلب تھا۔"[۲۸]

ایک اور موقع پر سرسید نے کہا:

"مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے.... میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق، جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے، بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں۔ صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کرسکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں۔"[۲۹]

"۱۸۸۹ء میں مسلم اینگلو اورینٹل کالج کی مجلس منتظمہ میں گیارہ اراکین تھے جن میں بابو تو تارام، بابو جوگیندر ناتھ اور لالہ لوک مان داس تین غیر مسلم تھے۔"[۳۰]

مدرسۃ العلوم کے دروازے صرف ہندو طلبا ہی کے لیے نہیں، ہندو اساتذہ کے لیے بھی کھلے ہوئے تھے۔ اسٹاف کی پہلی فہرست میں سات اساتذہ تھے۔ جن میں دو ہندو اساتذہ جادو چند چکرورتی اور پنڈت شیو شنکر بھی شامل تھے اور سب سے اہم بات یہ تھی کہ چکرورتی صاحب کو ان ساتوں اساتذہ میں سب سے زیادہ تنخواہ ملتی تھی۔ یہ وہ صاحب ہیں جن کی تصنیف حساب طویل عرصے تک مختلف جماعتوں

کے نصاب میں شامل رہی۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جب مدرسۃ العلوم کے اسٹریچی ہال میں کوئی جلسہ ہوتا تھا تو چکرورتی صاحب کو اسٹاف کی صف میں باعزّت طریقے سے سب سے آگے بٹھایا جاتا تھا اور یہ روایت سرسیّد کے بعد تک جاری رہی بعد میں بھی ہندو اساتذہ خاصی تعداد میں دارالعلوم میں پڑھاتے رہے ــــ جن کے نام ہیں :

"امبا پرشاد بھٹاچاریہ، برجموہن لال، بختاور لال، بنسی دھر پیارے لال، جادو چند چکرورتی، بھوانی چند چکرورتی، دانی رام، شیو شنکر کشن لال، پنڈت کیدار ناتھ، گوبند پرشاد، ماتا پرشاد، رام شنکر مصرا ہرناتھ سنگھ وغیرہ" [۳۱]

سرسیّد، جس پر ہمارے عہد کے فرقہ پرست ہندو دشمنی کا الزام لگاتے ہیں وہ شخص ہے جس نے مختلف موقعوں پر ہندو مذہب اور سنسکرت زبان کی غیر معمولی تعریف کی۔ یہ بات صرف تقریر کی حد تک نہیں رہی۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ سب ثابت بھی کیا کہ وہ سنسکرت کو ہندوستان کی اہم زبان سمجھتے ہیں۔ پہلے ہی دن سے دارالعلوم میں سنسکرت کی تعلیم کا انتظام کیا گیا تھا۔ صرف سنسکرت کی تعلیم ہی کا انتظام نہیں کیا بلکہ یونیورسٹی لائبریری میں بھی سنسکرت کی کتابوں کا بہت اچھا ذخیرہ اکٹھا کیا گیا۔

سیّد محمود نے سرسیّد کی ہدایت اور رہنمائی میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی جو تعلیمی اسکیم تیار کی تھی۔ اس کے مطابق مدرسے کی تعلیم دو درجوں میں تقسیم تھی ـــــ ادنیٰ اور اعلیٰ۔ ادنیٰ درجے کی تعلیم چار برس کی تھی اور اس میں کہا گیا تھا کہ ادنیٰ درجہ مدرسۃ العلوم میں مفصلہ علوم دوم ذیل پڑھنے ہوں گے :

اول کوئی دو زبانیں مندرجہ ذیل زبانوں میں سے

۱ : عربی مع زبان دانی اور علم ادب

۲ : انگریزی 〃 〃 〃 〃 〃

۳: سنسکرت مع زبان دانی اور علم و ادب
۴: لیٹن " " " "
۵: گریک " " " "

اعلیٰ درجے کی تعلیم میں تعلیم کا نصاب اس طرح تھا:

مندرجہ ذیل زبانوں میں سے کوئی ایک زبان

۱: عربی مع عبری و سریانی مع علم اُن کی مطابقت کی
۲: انگریزی مع اینگلو سیاکسن اور مع علم اُن کی مطابقت کی
۳: سنسکرت مع ژندہ و فارسی اور مع علم اُن کی مطابقت کی
۴: سنسکرت مع پراکرت و پالی اور مع علم اُن کی مطابقت کی[۳۲]

جالندھر کی انجمن اسلامیہ کی طرف سے ۲۴ جنوری ۱۸۸۴ء کو یار محمد خاں نے سرسید کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا۔ جس میں ان الفاظ میں سرسید کے سیکولر رویے کا اعتراف کیا گیا:

"اہلِ ہنود اور عیسائی صاحبوں کو بھی آپ نے ہمیشہ نظرِ مساوات سے دیکھا ہے اور ہم قوم سمجھا ہے۔ چنانچہ مدرسۃ العلوم میں ہندو اور عیسائی طالبعلموں کے سب حقوق مسلمانوں کے برابر رکھے گئے ہیں۔ اس لیے اہلِ ہنود اور عیسائی صاحبان بھی آپ کی بے تعصبی کے شکرگزار ہیں۔"[۳۳]

یہی نہیں ہے کہ سرسید یہ اعلان کرتے رہے ہیں کہ علی گڑھ کے دروازے ہندو اور مسلمان دونوں کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ بلکہ عام لوگ بھی سرسید کی سیکولر پالیسی کا دل سے اعتراف کرتے تھے۔ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرف سے نواب عبدالمجید خاں نے جو ایڈریس پیش کیا تھا، اس میں کہا تھا:

"جس وقت یہ مدرسہ قائم ہوا تھا تو عام لوگوں نے یہی سمجھا تھا کہ اس میں حنفی فرقے تعلیم پائیں گے۔ لیکن آپ نے سب کو سمجھا دیا کہ سچے اسلام کی خیر خواہی فقط مسلمانوں میں یا ان کے ایک فرقے میں محبوس نہیں۔

کل اولادِ آدم مختلف رنگ، مختلف مذہب، مختلف وطن، شہر میں ہوں یا گاؤں میں، جنگل میں یا پہاڑوں میں، یا دریا اور سمندر کے کڑاروں میں بلکہ جو گمنامی کے جزیروں میں زندگی بسر کر رہے ہیں، وہ سب کو فیض پہنچانے والا ہے۔ سب اُس کی قوم، اور سب اُس کے بھائی ہیں۔ آپ نے اس کے فوائد کو ایسا عام کیا کہ سنی، شیعہ اور ہندو بھائی سب اُسی گھاٹ کے تعلیم و تہذیب کا پانی پیتے ہیں۔ پرہیزگار، مولوی، پارسا پنڈت موجود ہیں۔ جب نماز کا وقت ہوتا ہے سنی اپنی نماز، شیعہ اپنی نماز پڑھتے ہیں اور نمازِ جماعت ادا کرتے ہیں۔ ہندو اپنے وقت پر گیان دھیان کے ساتھ پوجا پاٹ کرتے ہیں۔" ۳۴

سفرِ پنجاب کے دوران (فروری ۱۸۸۴ء) برہم سماج اور آریہ سماج کا وفد سر سید سے ملاقات کے لیے آیا۔ مختلف موضوعات پر وفد کے اراکین نے گفتگو کی اس گفتگو کے دوران :

"ایک عیسائی نوجوان نے سوال کیا کہ آیا مسلمانوں کی طرح کوئی عیسائیوں کے لیے بھی عبادت گاہ مدرستہ العلوم میں موجود ہے ؟ اس سوال کے جواب میں سید صاحب نے فرمایا کہ وہاں پر ہندو، مسلمان، عیسائی سب طلباء کے لیے یکساں آرام ہے۔ وظائف میں کسی طرح کا فرق نہیں کیا جاتا اور کسی طرح فرق نہیں۔ اگر ہے تو یہ ہے کہ مسلمان طلباء پر نماز فرض ہے اور ہندوؤں اور عیسائیوں کے لیے اختیاری ہے، خواہ عبادت کریں یا نہ کریں۔ مدرستہ العلوم کے احاطے میں بہت سے پیپل کے درخت کھڑے ہیں، جس کا جی چاہے پرستش کرے یا اپنے کمرے میں ہر شخص پوجا کر سکتا ہے۔ اسی طرح عیسائی بھی اپنے کمرے میں نماز پڑھ سکتا ہے۔" ۳۵

سر سید کی یہی کوشش تھی کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور اتفاق پیدا کریں اور اس سلسلے میں وہ پہلے ریفارمر تھے، جنھیں اس کا خیال آیا۔ سر سید نے

قوم کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک تو مذہب کے ماننے والوں کے لیے اور دوسرے وہ لوگ جو ایک مخصوص جغرافیائی حدود میں رہتے ہوں — چاہے ان کا مذہب کچھ بھی ہو۔

سفرِ پنجاب کے دوران گورداس پور میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اس وقت ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں آباد ہیں اور اس طرح سے ہیں کہ ایک کا گھر دوسرے کے گھر سے ملا ہوا ہے۔ ایک کی دیوار کا سایہ دوسرے کے گھر میں پڑتا ہے۔ ایک آب و ہوا کے شریک ہیں، ایک دریا یا ایک کنویں کا پانی پیتے ہیں۔ مرنے جینے میں ایک دوسرے کے رنج و راحت کا شریک ہوتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ملے چارہ نہیں۔ یہی کسی چیز کو، جو معاشرت سے علاقہ رکھتی ہے۔ ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ رکھنا دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ ہم کو ایک دل ہو کر مجموعی حالت میں کوشش کرنی چاہیے۔ اگر ایسا ہوگا تو سنبھل جائیں گے، نہیں تو ایک دوسرے کے اثر سے دونوں قومیں تباہ اور بگڑ جاویں گی (چیرز) — پرانی تاریخوں میں، پرانی کتابوں میں دیکھا اور سنا ہوگا۔ اب بھی دیکھتے ہیں کہ قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والوں پر ہوتا ہے۔ افغانستان کے مختلف لوگ ایک قوم کہے جاتے ہیں۔ ایران کے مختلف لوگ ایرانی کہلاتے ہیں۔ یورپین مختلف خیالات اور مختلف مذاہب کے ہیں مگر سب ایک قوم میں شمار ہوتے ہیں۔ گو ان میں دوسرے ملک کے بھی لوگ آکر بس جاتے ہیں۔ مگر وہ آپس میں مل جل کر ایک ہی قوم کہلائے جاتے ہیں۔ غرضکہ قدیم سے قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے۔ گو ان میں بعض بعض خصوصیتیں بھی ہوتی ہیں۔ اے ہندوؤ اور مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو، کیا اس زمین پر تم دونوں نہیں بستے، کیا اس زمین میں

تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اس زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے،
اسی پر جیتے ہو اسی پر مرتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک
مذہبی لفظ ہے۔ ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی بھی، جو اس ملک میں
رہتے ہیں، اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔" [۳۶]

سرسید نے اور بھی کئی مقامات پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قومیں کہا ہے اور ان کے اتحاد و اتفاق پر زور دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ ان دونوں کو برابر سمجھتے ہیں اور ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ایک دفعہ انھوں نے کہا:

"میری یہ سمجھ ہے کہ ہندوستان میں دو قومیں ہندو اور مسلمان ہیں۔
اگر ایک قوم نے ترقی کی اور دوسری نے نہ کی تو ہندوستان کا حال
کچھ نہیں ہونے کا۔ بلکہ اس کی مثال ایک کانڑے آدمی کی سی ہوگی لیکن
اگر دونوں قومیں ترقی کرتی جاویں تو ہندوستان کے نام کی بھی عزت
ہوگی اور بجائے اس کے وہ ایک کانڑی اور بڈھی بال بکھری، دانت
ٹوٹی بیوہ کہلادے ایک نہایت خوبصورت پیاری دلہن بن جاوے گی۔" [۳۷]

اے خدا تو ایسا ہی کر —— آمین۔" [۳۷]

سرسید غالباً پہلے ہندوستانی ہیں جنھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے قوم کا لفظ استعمال کیا۔ اس معاملے میں، میں یقین کے ساتھ تو نہیں کہہ سکتا لیکن یہ بات پورے یقین اور وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو ہندو کہنے کی تلقین پہلی بار سرسید نے کی تھی اور اس کے بعد طویل عرصے تک یہ بات کسی اور نے نہیں کی اب کچھ عرصے سے ایک فرقہ پرست سیاسی جماعت کے رہنما مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں لیکن ان کے اور سرسید کے مقاصد اور نیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ سرسید ان دونوں مذہبی گروہوں کو ہندو اس لیے کہتے تھے کہ سرسید صاف ذہن کے سیکولر انسان تھے اور وہ چاہتے تھے کہ مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کے مختلف گروہوں میں

تفریق نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس ہمارے عہد کے فرقہ پرست جو مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنی زبان، تہذیب، مذہب، لباس اور رہن سہن کے طریقے یا دوسرے لفظوں میں ہند ایرانی تہذیب کو چھوڑ کر بقول ان کے قومی دھارے میں شامل ہو جائیں۔

فروری ۱۸۸۲ء میں آریہ سماج کے ممبروں کے ایک ڈیپوٹیشن سے خطاب کرتے ہوئے سرسیّد نے اپنا یہ خیال ان الفاظ میں دُہرایا:

"سیّد صاحب نے شروع میں اس بات پر کسی قدر افسوس ظاہر کیا کہ اہل ہند صاحبان صرف اپنے تئیں ہندو یعنی باشندۂ ہند خیال کرتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اجنبی خیال کرنے لگتے ہیں۔ حالانکہ ہندو اور مسلمان دونوں قومیں ہندو یعنی اہل ہند کے خطاب کی مستحق ہیں۔ صاحب! وہ زمانہ اب نہیں کہ صرف مذہب کے خیال سے ایک ملک کے باشندے دو قومیں سمجھے جاویں۔" ۳۸

اس ایڈریس میں سرسیّد نے آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے اپنے اس خیال کا ان الفاظ میں پھر اعادہ کیا:

"آپ نے اپنے ایڈریس میں جو لفظ ہندو استعمال فرمایا ہے، وہ میری رائے میں درست نہیں، کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں بلکہ ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔" ۳۹

انڈین ایسوسی ایشن کے ایڈریس کے جواب میں سرسیّد نے یہ بات زور دے کر کہی:

"لفظ قوم سے میری مُراد ہندو اور مُسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنے ہیں، جس میں، میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے لائق نہیں ہے کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے، کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ

یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ایک ہی حاکم کے زیرِ حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں، ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برابر برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں، جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو، جو ہندوستان میں آباد ہیں، ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ "ہندو" یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔ جس زمانے میں، قانونی کونسل کا ممبر تھا۔ نہ مجھ کو خاص اسی قوم کی بہبودی کی دل سے فکر تھی۔ مجھ کو اس بات سے نہایت مسرت ہوتی ہے کہ آپ میری ناچیز خدمتوں کی اس قدر وقعت کرتے ہیں اور اب میں اخیر میں خدا تعالیٰ سے یہ دُعا مانگتا ہوں کہ وہ ہماری قوم کو، جس کی تعریف میں نے ابھی بیان کی ہے، علمی ترقی عطا فرمائے جس کے ذریعے سے ہماری قوم اور ہمارے ملک میں روشنی پھیلے اور آپ کی ایسوسی ایشن کی کوششوں کو کامیاب کرے اور نیز آپ کی تمام کوششوں اور کاموں میں آپ کا معاون ہو (چیرز بڑے زور سے)۔"[۴۰]

اگرچہ سیکڑوں سیاست دانوں، ادیبوں اور مورخوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ سرسیّد عظیم محبِ وطن اور غیر معمولی سیکولر انسان تھے۔ انھیں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں سے محبت تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھتے تھے۔ میں اس سلسلے میں یہاں صرف پنڈت جواہر لال نہرو کا ایک قول نقل کر رہا ہوں:

"وہ (سرسیّد) ہندوؤں کے خلاف یا فرقہ پرست نہیں تھے۔ انھوں نے بار بار اس پر زور دیا کہ مذہبی اختلافات کو کوئی سیاسی یا قومی اہمیت نہیں دینا چاہیے، انھوں نے کہا کہ کیا تم سب ایک ہی ملک میں نہیں رہتے ہو، یاد رکھو کہ لفظ ہندو اور مسلمان محض مذہبی امتیاز کی نشانی ہیں، ورنہ ہمارے ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان یا عیسائی، ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔"

جواہر لال نہرو

سرسید غیر معمولی طور پر سیکولر انسان تھے۔ وہ تمام مذاہب کا احترام کرتے تھے اور ہر مذہب کے ماننے والوں سے محبت کرتے تھے۔ اس لیے ان کے زمانے کے بے شمار ہندوؤں نے بھی مختلف موقعوں پر انھیں خراج تحسین پیش کیا۔ میں یہاں چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۱۸۸۴ء میں سرسید نے پنجاب کے مختلف مقامات کا دورہ کیا تھا۔ اس سفر کے دوران مسلمانوں کی طرح ہندوؤں نے بھی ان کا استقبال کیا اور ان کی شان میں تعریفی کلمات کہے۔

لاہور میں انڈین ایسوسی ایشن کی طرف سے جو ایڈریس پیش کیا گیا، اس پر چودہ ہندوؤں اور پانچ مسلمانوں کے دستخط تھے۔ ہندوؤں کے نام تھے: دیال سنگھ، جوگندر چندر بوس، رام نرائن، گوپال داس، سوسی بھوشن مکرجی، برج لال گھوس، کالی پرسنو رائے، پرولل چندر چیوٹجی، پنڈت امرناتھ، امرت لال، رام گوپال، گینڈرمل، پیارے لال اور کواسچی۔

اس سفر کے دوران جب سرسید لاہور پہنچے اور وہاں تقریریں کیں تو انگریزی اخبار ٹریبون نے انھیں ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا:

> "ہم اس شخص کے کلمات سن کر جیسے کہ ہم اکثر اپنے مسلمان ہموطنوں کی زبانی نہیں سنتے، دل سے خوش ہوتے ہیں۔ جو نظیر سید احمد خاں بہادر نے قائم کی ہے ــــ وہ صرف ان کے ہم مذہبوں کی پیروی کے لائق نہیں ہے بلکہ ہندوؤں کی پیروی کے بھی لائق ہے۔" [۴۱]

سرسید جہاں جاتے تھے وہاں لوگ ان کے استقبال کے لیے اسٹیشن پر موجود ہوتے۔ کچھ مقامات پر مسلمانوں کے ساتھ ہندو بھی خاصی تعداد میں سرسید کے استقبال کے لیے اسٹیشن آتے۔

جب سرسید بٹالہ پہنچے تو بقول مولوی سید اقبال علی:

"جب سید صاحب بٹالہ کے اسٹیشن پر پہنچے تو رائے رام داس صاحب

تحصیلدار اور منشی ٹیک چند صاحب نائب تحصیلدار اور شیخ ناصرالدین صاحب
اور شیخ محمد بخش صاحب اور شیخ برکت علی صاحب رئیسانِ بٹالہ سیّد صاحب
کی ملاقات کے لیے اسٹیشن پر موجود تھے۔" ۴۲

پنجاب کے سفر کے دوران سرسیّد ۲۴ جنوری ۱۸۸۴ء کو جالندھر پہنچے تو جالندھر کے ریلوے اسٹیشن پر جو عمائدینِ شہر سرسید کے استقبال کے لیے آئے تھے۔ ان میں ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ چند نام ملاحظہ ہوں:

"خان بہادر سردار یار محمد خاں، سیّد محمد علی خاں،... بابو لچھمن داس،
... پنڈت شیو نرائن، بابو سلامت رائے، شاہ محمد خاں وغیرہ۔" ۴۳

جالندھر میں سرسیّد احمد خاں کے قیام کا انتظام کنور بڑنام سنگھ بہادر اہلووالیہ نے خود اپنی کوٹھی پر کیا تھا۔ کنور صاحب نے سرسیّد کی تقریر کے لیے کوٹھی کے لان میں شامیانے لگاکر انتظام کیا تھا۔ جلسہ گاہ پر شامیانہ لگایا گیا۔ شطرنجیوں کا فرش بچھایا گیا اور بقول مولوی سید اقبال علی:

"اس مقام کی آراستگی اور فرش فروش اور بنچیں کرسیاں جمع کرنے
میں نہایت محنت و تکلیف گوارا کی ہوگی اور اس کو نہایت عمدگی سے آراستہ
بھی کیا تھا۔" ۴۴

ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ کنور صاحب کے ذاتی خرچ سے ہوا ہوگا۔ اور یہ سرسیّد کا ایک شیدائی ہی کر سکتا تھا۔ یہ شیدائی مسلمان نہیں ہندو تھا۔

صرف ہندو بزرگوں ہی نے نہیں، ہندو طالب علموں نے بھی سرسیّد کا استقبال کرتے ہوئے اپنے ایڈریس میں انھیں خراجِ تحسین پیش کیا۔ جب سرسیّد جالندھر پہنچے تو مولوی سیّد اقبال کے قول کے مطابق:

"اس کے بعد ہائی اسکول جالندھر کے طالب علموں کی جانب سے ایک ایڈریس
پیش ہوئی اور رائے بھگت رام صاحب خلف رائے سالگ رام صاحب آنریری
مجسٹریٹ و رئیس جالندھر، طالب علم ہائی اسکول نے اس کو پڑھا۔" ۴۵

اس ایڈریس میں بھگت رام نے جو اہم باتیں کہی تھیں وہ پہلے نقل کی جاچکی ہیں۔

ایسوسی ایشن کی طرف سے جو ایڈریس پیش کیا گیا اس میں سرسید کی کشادگیٔ ذہن اور سیکولر رویّے کا اعتراف کرتے ہوئے کہا گیا:

"آپ کے خیالات کی وسعت اور آپ کا فیاضانہ برتاؤ، جو آپ نے اپنے خاص ہم مذہبوں کے علاوہ اور فرقوں کے ساتھ کیا ہے۔ آپ کے عام طریقۂ کارروائی کی کچھ کم مشہور و معروف صفت نہیں ہے۔ آپ کا برتاؤ ابتدا سے انتہا تک تعصّب یا خودرائی کے دھبّے سے بالکل مبّرا رہا ہے۔ جو عمدہ تعلیمی انسٹی ٹیوشن آپ نے علی گڑھ میں قائم کیا ہے اُس کے فائدوں سے ہندو اور مسلمان دونوں برابر مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ہمارے بدقسمت ملک میں خفیف مذہبی اور قومی خصومتوں کی وجہ سے اس قدر تفرقہ پڑا ہوا ہے اور اُس کو زمانۂ گذشتہ میں قومی اور مذہبی تنازعات کے باعث سے اس قدر نقصان پہنچا ہے کہ آپ جیسے کشادہ دل اور فیاضانہ خیالات رکھنے والے شخص کا یہاں تشریف لانا اس وقت پر ایک خاص مبارک بادی کا باعث ہے۔ خدا کرے کہ آپ عرصۂ دراز تک زندہ رہیں تاکہ آپ مسلمانوں اور ہندوؤں کو برابر تلقینِ علم کر سکیں اور اُن کے دلوں سے تعصب اور خودرائی کو بیخ و بنیاد سے دور کر کے برادرانہ اتحاد کے مستحکم رشتوں میں اُن کو باہم ملا سکیں۔" ۴۶

اس سپاسنامے کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے کہا:

"میرے دوستو! آپ نے اپنے ایڈریس میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کا ذکر کیا ہے۔ مجھ کو افسوس ہوگا کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔ خاص سبب جو اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا، یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں، آپ بھی واقف ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل اور

محتاج ہوتے جاتے تھے۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فائدہ اُٹھانے سے باز رکھا تھا۔ وہ سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں مہیا کی گئی تھی اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ اس کی مثال اس طرح پر دی جا سکتی ہے۔ فرض کرو کہ دو بھائی ایسے ہیں جن میں سے ایک بالکل طاقتور اور تندرست ہے اور دوسرا بیمار ہے اور اس کی تندرستی زوال پر ہے۔ پس اس کے تمام بھائیوں کا یہ فرض ہوگا کہ اس بیمار بھائی کی صحت کی تدابیر کریں اور اس کو مدد دیں۔ یہی خیال تھا جس نے مجھ کو محمڈن اینگلو کالج کے قائم کرنے پر آمادہ کیا۔ مگر میں اس بات سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعوے کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دونوں آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی پسند نہیں کرتا۔ کیوں کہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور ایک کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔" ۴۷

۲/ فروری ۱۸۸۴ء کو آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن سے گفتگو کرتے ہوئے سرسید نے فرمایا:

"آپ صاحبان جو تکلیف فرما کر یہاں تشریف لائے اور میری بعض خدمات

کا ذکر کیا، میں اس کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ نے جو لفظ ہندو کا استعمال فرمایا ہے وہ میری رائے میں درست نہیں کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔ پس مجھے نہایت افسوس ہے کہ آپ مجھ کو، باوجود اس کے کہ میں ہندوستان کا رہنے والا ہوں، ہندو نہیں سمجھتے (بہت زور سے چیرز)۔ آپ اس بات کو یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہندوستان کی ترقی کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ اہلِ ہنود اور اہلِ اسلام باہم مل کر کام کریں۔ جب تک یہ نہیں ہوگا اُس ترقی کو، جو ایک قوم کرے گی، ہندوستان کی کامل ترقی سے تعبیر نہیں کریں گے، کیونکہ غیر ملک والے ہم سب کو خواہ ہم مسلمان ہوں خواہ ہندو (مجھے معاف کیجیے کہ میں بھی لفظ ہندو کو اس خاص معنی میں استعمال کرتا ہوں) ایک لفظ ہندوستانی سے نامزد کرتے ہیں اور ہماری ترقی و تنزل علیٰحدہ علیٰحدہ اہلِ ہنود و اہلِ اسلام کی ترقی و تنزل سے نامزد نہیں ہوتی، بلکہ کل ہندوستان کی ترقی و تنزل سے تعبیر ہوتی ہے۔" [۴۸]

مدرسہ گورداس پور میں ۲۷ جنوری ۱۸۸۴ء کو تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اے صاحبو! ہمارے ملک ہندوستان میں جو کہ غالباً صدیوں سے ان دو قوموں سے، جو ہندو اور مسلمان کے لفظ میں تقسیم کی گئی ہیں آباد ہیں۔ اُن کے بزرگوں کی عظمت اور فضیلت اور ناموری ایسی نہ تھی جو بھولی جائے۔ ہندوؤں کے بزرگ جس قدر کہ انھوں نے تمام علومِ ریاضیات، ہندسہ، حساب، لاجک، فلاسفی، مارل سینس میں ترقی کی، آج تک ان کی کتابیں ان کی یادگار نشانیاں ہیں، جس سے ان کی اولاد کو فخر ہے۔ مسلمان بعد کو اس ملک میں آکر آباد ہو گئے۔ وہ بھی اپنے بزرگوں کی عمدہ تحریرات، عمدہ تالیفات اور تصنیفات پر فخر کرتے ہیں۔ انھوں نے علم کی ہر شاخ میں ترقی دی۔" [۴۹]

سرسید خاصے طویل عرصے تک جج کی حیثیت سے کام کرتے رہے، انھوں نے اپنی ملازمت کے زمانے میں ہر مذہب کے لوگوں کو ایک ہی نظر سے دیکھا اور ایک جج کی حیثیت سے کبھی کسی مسلم کو غیر مسلم پر ترجیح نہیں دی۔ وہ اس طرح کی ترجیح ننگِ انسانیت تصور کرتے تھے۔ ہندوؤں کو سرسید پر اتنا اعتماد تھا کہ ۱۸۵۷ء میں بجنور کے تمام ہندو تعلقہ داروں نے برطانوی حکومت سے درخواست کی تھی کہ جب تک امن و امان نہ ہو جائے اُس وقت تک کے لیے ضلع بجنور سرسید اور ڈپٹی رحمت خاں کے سپرد رہے۔ یعنی یہ دونوں اس ضلع کے حاکم رہیں۔ جن دنوں سرسید بنارس سے رخصت ہو کر مستقل سکونت اختیار کرنے کے لیے علی گڑھ جا رہے تھے تو شہر کے ہندوؤں اور مسلمانوں نے ان کی یادگار کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی، جس کے صدر شمبھو نرائن سنگھ تھے۔ جسونت سنگھ نے اس کمیٹی کے توسط سے بنارس کالج میں طبیعیات کے طالب علم کے لیے "سید احمد خاں اسکالرشپ" کے نام سے ایک اسکالرشپ جاری کیا۔

یہ واقعات اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ سرسید سیکولر انسان تھے۔ وہ سب مذاہب کے لوگوں کو ایک نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے جو کچھ کیا، دل سے کیا۔ وہ کسی سیاسی جماعت کے رہنما نہیں تھے کہ ووٹ حاصل کرنے کے لیے دونوں فرقوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتے۔ ہندوستان میں اب تک جو سیکولر انسان پیدا ہوئے ہیں، ان میں سرسید کا نام سرفہرست ہے۔ انھوں نے کبھی کسی مذہب کی بنیاد پر امتیاز نہیں برتا۔ انھیں ہندو بھی عزیز تھے اور مسلمان بھی۔ ہاں! وہ یہ ضرور کہتے تھے کہ تعلیمی اور اقتصادی میدان میں مسلمان بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ کچھ خاص قدم اُٹھا کر انھیں دوسرے مذہبی فرقوں کے برابر لایا جائے۔ اگر اس فکر کی بنیاد فرقہ پرستی پر ہے تو پنڈت نہرو، محترمہ اندرا گاندھی اور راجیو گاندھی جیسی سیکولر ہستیاں تو زبردست فرقہ پرست تھیں، کیوں کہ انھیں جب یہ احساس ہوا کہ مسلمان تعلیم اور اقتصادی میدان میں بہت

پیچھے رہ گئے ہیں تو انھوں نے مسلمانوں کی ترقی کے لیے ہر ممکن قدم اٹھائے۔ گجرال کمیٹی، سرور کمیٹی، سردار جعفری، پندرہ نکاتی پروگرام، سید حامد کمیٹی، اقلیتی کمیشن اور اس طرح کی بہت سی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ کئی ریاستوں میں مسلمانوں کی مالی مشکلات دور کرنے کے لیے ایسے مالی ادارے قائم کیے گئے ہیں جو مسلمانوں کو اُن کے کاروبار کے لیے قرض دیتے ہیں۔ اگر یہ فرقہ پرستی ہے تو کانگریس، مرکزی حکومت، بعض ریاستی حکومتیں اور ہمارے وہ تمام رہنما جو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے قدم اُٹھا رہے ہیں، زبردست فرقہ پرست ہیں اور سرسید سے کہیں زیادہ۔

حالی نے سرسید کے بارے میں لکھا ہے:

"جب سرسید نے رسالہ "لائل محمڈنس آف انڈیا" نکالنا شروع کیا تو اس کے بعض فقروں سے مجھے خیال ہوا کہ سید احمد خاں نہایت متعصب آدمی ہیں، ہندوؤں سے کچھ ہمدردی نہیں ہے۔ اس وقت میرا مصمم ارادہ ہوگیا تھا کہ اسی طرح ایک رسالہ "ہندو خیرخواہوں کے تذکرے میں" نکالا جائے۔ ان ہی دنوں میں میرا مرادآباد جانا ہوا۔ محتاج خانہ راہ میں پڑتا تھا۔ وہاں سرسید سے مڈبھیڑ ہوگئی۔ میں نے ان فقروں کا ذکر کیا، جن سے ان کے تعصب کا خیال پیدا ہوتا تھا۔ انھوں نے معذرت کی اور اپنے قلم کی لغزش کا اقرار کیا۔ خیر یہ تو ایک اخلاقی جواب تھا۔ مگر جس شفقت اور ہمدردی سے وہ اس وقت ہر مذہب اور ہر قوم کے محتاجوں کے ساتھ پیش آرہے تھے۔ اس کو دیکھ کر میرا دل بالکل صاف ہوگیا اور مجھے حیرت ہوگئی کہ یہ شخص کیسی پاک طبیعت کا آدمی ہے۔" [50]

ڈاکٹر بھگوان داس نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے سرسید کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"سرسید صرف یہ نہیں چاہتے کہ مسلمان حکومت وقت سے اپنے اختلافات کو دور کریں بلکہ اُن کی کوشش تھی کہ مسلمان اپنے ملک

اور ہندو فرقے سے بھی مفاہمت کریں"۔ ۵۱

فرقہ پرستوں کا سرسید پر سب سے بڑا الزام یہ ہے کہ وہ آل انڈیا نیشنل کانگریس کمیٹی کے سخت خلاف تھے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ سرسید کی اسباب بغاوت ہند کے چھپنے کے تقریباً تیس سال بعد ایک برطانوی آئی، سی، ایس افسر اے۔ او۔ ہیوم کو خیال آیا کہ اب سیاسی حالات اس قابل ہو گئے ہیں کہ سرسید نے اسباب بغاوت ہند میں جو مشورہ دیا تھا، اس پر عمل کیا جائے۔ ہیوم نے ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کیا۔ جس کے ذریعے حکومت اور ہندوستانی عوام کے درمیان رابطہ قائم کیا جا سکے۔ اور جس کی مدد سے ہندوستانیوں کے خیالات حکومت تک پہنچائے جا سکیں۔

صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کی انگلستان میں جب ہیوم سے ملاقات ہوئی تو ہیوم نے انھیں بتایا:

"سب سے پہلی چیز جس نے نیشنل کانگریس کی تحریک کے جاری کرنے کا خیال میرے دماغ میں پیدا کیا، وہ خود سرسید کی کتاب اسباب بغاوت ہند تھی"۔ ۵۲

سرسید واحد ہندوستانی تھے، جن کی دور اندیشی نے انھیں مستقبل میں کانگریس کے رول سے واقف کر دیا تھا۔ ۱۸۵۷ء میں سرسید نے قتل و غارت گری کے مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ انھوں نے بعد میں یہ بھی دیکھا تھا کہ انگریزوں نے ۱۸۵۷ء کے غدر کے سارے الزامات مسلمانوں کے سر تھوپ کر ان سے زبردست انتقام لیا تھا۔ پورے ہندوستان میں لاکھوں مسلمانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا تھا۔ شاہی خاندان کے ایک فرد کو بھی نہیں چھوڑا تھا۔ پھر سرسید اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان ہندو بھائیوں سے بہت پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے بے انتہا مخالفتیں برداشت کر کے کچھ مسلمانوں کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا تھا۔ اب اگر مسلمان سیاست کے میدان میں کودے تو تعلیمی اور سماجی،

ترقی سے محروم رہ جائیں گے۔ سرسیّد غیر معمولی ذہین، باشعور، باخبر اور دور اندیش انسان تھے۔

دو واقعات ایسے ہوئے، جن کی وجہ سے سرسیّد ڈر گئے۔ بنگال میں نیشنل لیگ کے نام سے ایک انجمن قائم ہوئی تھی۔ اس لیگ کی طرف سے انگریزی میں ایک گمنام پمفلٹ شائع ہوا، جس کا نام تھا "دی اسٹار ان دی ایسٹ" اس پمفلٹ کے شروع میں چند انگریزی اشعار بھی تھے۔ جن کا اُردو ترجمہ ہے:

"اے آسمان! کیا امید اور انصاف مر گئے؟ کیا کوئی نیا دن کبھی نمودار نہ ہوگا؟ آہ اے بچو! تمھاری ماں (ہندوستان) ہمیشہ اسی طرح عبث منّتوں پر منّتیں کیے جائے گی؟ ایک ستارہ (نیشنل لیگ) کے شفاف افق پر چمک رہا ہے اور (اے ہندوستان) تیرے بچے جادو کے زور سے ایک مدت سے سوتے پڑے خواب دیکھ رہے تھے، تیرے جگانے کی آواز ان کے کان تک پہنچ گئی ہے۔" [۵۳]

انھی دنوں میں ایک رسالہ شائع ہوا جس میں مولوی فریدالدین اور رام بخش دو فرضی شخصوں کا مکالمہ تھا۔ بڑی تعداد میں اس رسالے کا ہندوستان کی بارہ زبانوں میں ترجمہ کر کے ہندوستان کے مختلف حصّوں میں تقسیم کیا گیا۔ سرسیّد جانتے تھے کہ اگر مسلمان حکومت کے خلاف بھڑک اُٹھے اور انھوں نے بغاوت کردی۔

۱۸۵۷ء میں تو یہ بغاوت دو تین مہینے چلی تھی۔ لیکن اب حالات ایسے ہیں کہ چند گھنٹوں ہی میں مسلمانوں کی رہی سہی طاقت کو ختم کیا جا سکتا ہے اور اس دفعہ مسلمان پہلے سے بھی کہیں زیادہ ظلم وستم کا شکار ہوں گے۔ اس لیے سرسیّد نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان سیاسی سرگرمیوں میں حصّہ لیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس وقت مسلمانوں کو صرف تنظیم کی طرف توجہ دینی چاہیے اور جب وہ اس میدان میں ہندوؤں کے برابر آجائیں تو پھر سیاست اور ملک میں انتظام میں بھی ہندوؤں کے شانہ بشانہ مل کر کام کریں۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف سرسید احمد خاں نے کانگریس کی مخالفت کی تو دوسری طرف انھوں نے ان مسلم تنظیموں کی بھی مذمت کی جو مسلمانوں کو سیاست کے میدان میں لانا چاہتے تھے۔ جسٹس امیر علی نے سرسید احمد خاں کو محمڈن نیشنل کانگریس میں کئی بار شمولیت کی دعوت دی لیکن سرسید نے ہر بار انکار کر دیا۔ اس کانگریس کا رکن بننا تو دور کی بات ہے وہ اس کے جلسے میں بھی شریک ہونے کے روادار نہیں تھے۔

۱۰ر دسمبر ۱۸۸۸ء کو سرسید نے اپنے ایک دوست غلام نیاز خاں کے نام ایک خط میں لکھا تھا:

> "اب آپ کے سوالات کا جو آپ نے مہربانی سے پوچھے ہیں، جواب دیتا ہوں کہ محمڈن نیشنل کانفرنس کے جلسے میں شریک ہوں گا یا نہیں؟ اُن کی طرف سے کوئی ایڈریس لوں گا یا نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے آپ یقین کرلیں کہ میرے جواب کو آپ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرفداری پر محمول نہ کریں۔ جب میں کلکتہ میں تھا تو خود مولوی امیر علی صاحب میرے پاس تشریف لائے اور نہایت دلائل و اصرار سے چاہا کہ میں محمڈن نیشنل کانفرنس میں شریک ہوں، مگر میں نے انکار کر دیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ میں محمڈن نیشنل کانفرنس کے مقاصد سے متفق نہیں ہوں۔ میری رائے میں مسلمانوں کو کسی قسم کا پولیٹیکل ایجی ٹیشن اختیار کرنا مناسب نہیں ہے اور نہ کوئی شخص ہندوستان میں پولیٹیکل ایجی ٹیشن اختیار کر سکتا ہے۔ آپ بھی جب سنیں گے کہ پولیٹیکل ایجی ٹیشن کیا شے ہے اور کون شخص اس کو کر سکتا ہے اور اس کے اصول کیا ہیں؟ تو مجھے امید ہے کہ آپ بھی میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ پس ایسی صورت میں نہ میں ان کی مجلس میں شریک ہو سکتا ہوں اور نہ اُس مجلس سے ایڈریس لے سکتا ہوں۔" ۵۴

سرسید کا عقیدہ تھا کہ کانگریس ہو یا محمڈن نیشنل کانفرنس ۔۔ دونوں کے سیاسی مقاصد تھے اور دونوں ہی جماعتوں میں مسلمانوں کی شرکت نقصان دہ تھی۔

اگر سرسید کانگریس کی مخالفت کرتے اور محمڈن نیشنل کانفرنس میں شریک ہوجاتے تو یقیناً انھیں فرقہ پرست کہا جاسکتا تھا۔[۵۵]

۱۸۸۵ء سے ۱۹۰۵ء تک انڈین نیشنل کانگریس عوام کی شکایتیں ایوانِ حکومت تک پہنچاتی رہی۔ کانگریس کے کچھ نمایندے حکومت کے ذمّے داران سے ملاقات کر کے عوام کے مطالبے ان کے سامنے پیش کرتے رہے۔ اس سے قبل حکومت نے لیجسلیٹو کونسل میں کچھ ہندوستانیوں کو بھی شامل کرلیا تھا اور بقول مولانا الطاف حسین حالی " قانونی کونسل میں ہندوستانیوں کے شریک کرنے کی تحریک ..... سب سے اوّل سرسیّد ہی نے کی تھی۔ انھوں نے اپنے اسبابِ بغاوت ہند میں سب سے بڑا سبب بغاوت کا کونسل میں ہندوستانیوں کے بھرتی نہ ہونے اور انتظامِ سلطنت سے بالکل بے خبر رہنے کو قرار دیا تھا۔[۵۶] سرسیّد کے توجہ دلانے پر ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل کا ممبر ضرور بنالیا گیا تھا۔ لیکن وہاں ہندوستانی کھل کر اپنے دل کی بات نہیں کہہ پاتے۔ اس مقصد کے لیے انڈین نیشنل کانگریس خاصی مفید ثابت ہوئی۔

۱۹۰۵ء میں ہندوستان کے والسرائے لارڈ کرزن نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کرنے کے لیے جب بنگال کو تقسیم کیا تو کانگریس پر بھی اس کا اثر پڑا۔ اس کے رہنما اعتدال پسندوں اور انتہا پسندوں میں تقسیم ہو گئے۔ پہلے گروہ کے سربراہ گوپال کرشن گوکھلے اور دوسرے کے بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے اور بپن چندر پال تھے۔ اپنے اپنے انداز سے دونوں گروہوں نے حکومت کی زبردست مخالفت شروع کردی۔

صرف سرسید ہی نہیں، اُس عہد کی کئی اہم اور قابلِ ذکر شخصیتوں نے یہ کہہ کر کانگریس کی مخالفت کی تھی کہ کانگریس کا صحیح معنوں میں قومی کردار نہیں ہے۔ مثلاً بھینگا کے راجہ اودے پرتاپ سنگھ کانگریس کے سخت مخالف تھے۔ اُن کا کہنا تھا کہ کانگریس میں ہندوستان کے صرف دس فی صد عوام کے نمایندے شامل ہیں جس کا مطلب ہے کہ نوّے فی صد عوام کے نمایندے اس میں شریک نہیں ہیں۔ پھر بھی ایسی

تنظیم کو قومی کانگریس کیسے کہا جا سکتا ہے۔[۵۷]

حیدر آباد کے سالار جنگ نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔[۵۸]

کانگریس کا کردار قومی نہیں تھا' یہ خیال سر سید' راجہ پرتاپ سنگھ' سالار جنگ وغیرہ ہی کا نہیں تھا۔ خود کانگریس کے صدر اے۔ او۔ ہیوم نے اس حقیقت کا اعتراف اپنی اس تقریر میں کیا تھا' جو انھوں نے ۳۰ اپریل ۱۸۸۸ء میں الہ آباد میں ایک بہت بڑے عوامی جلسے میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا کہ "ہندوستان کے بہت سے علاقوں میں تنظیم بہت بُری حالت میں ہے اور ابھی ابتدائی منزل بھی طے نہیں کر پائی۔ ۱۸۸۸ء تک کے اعداد و شمار اور دیگر معلومات کے مطابق کہ ہندوستان کی بیس کروڑ کی آبادی میں سے صرف دس فی صد بالغ ہی کانگریس کے بارے میں تھوڑا بہت علم رکھتے ہیں۔"[۵۹]

سر سید کے زمانے میں کانگریس کی کل ہند تنظیم برائے نام تھی۔ حقیقت یہ تھی کہ بنگال' بمبئی اور مدراس کے کچھ انگریزی تعلیم یافتہ لوگ ابتداءً اس میں شریک ہوئے تھے۔ سر سید کو خیال تھا کہ اس تنظیم سے پورے ملک کو نہیں کچھ بنگالیوں کو فائدہ پہنچے گا۔

سر سید کانگریس کی مخالفت کر رہے تھے تو اس لیے نہیں کہ وہ بنگالی ہندوؤں کے خلاف تھے۔ یا برطانوی حکومت نے انھیں اس تنظیم میں شرکت سے منع کر دیا تھا۔ Pioneer میں سر سید کا ایک خط شائع ہوا تھا۔ جس میں وہ لکھتے ہیں :

"یہ سوچنا مضحکہ خیز ہے کہ جو لوگ کانگریس کی مخالفت کریں گے، حکومت ان کے ساتھ خاص برتاؤ کرے گی اور اگر کسی نے اس مقصد کے لیے کانگریس کی مخالفت کی ہے۔ یہ کہتے ہوئے میں بالکل نہیں جھجکوں گا کہ وہ شخص کمینہ، بے شرم اور بے حیا ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کی بنیادیں مضبوط ہوں تو اسی لیے چاہتے ہیں کہ حکومت کی طاقت اور تسلسل ہمارے ملک کے امن اور ترقی کے لیے ضروری ہے

اور ہم جو موجودہ حکمرانوں کی حمایت کرتے ہیں تو یہ محض اپنے اہلِ ملک کی محبت میں ہے۔ میں نے مسٹر ہیوم کو یقین دلایا ہے کہ اگر میں یہ سنوں کہ
Dufferin کے Auckland Colvin
ہندوستان کے لیے Secretary of State اور پورے
House of Commons اگر کانگریس کے حق میں ہوتا تو میں تب بھی اس کے خلاف رہوں گا۔ یہ میرا سوچا سمجھا عقیدہ ہے کہ اگر نیشنل کانگریس کی تجویز کو منظور کر لیا گیا تو برطانوی حکومت کے لیے ہندستان میں امن قائم کرنا یا سول وار کے تشدد کو روکنا نامکن ہو جائے گا۔"[۳۴]

سرسید کا ایک اور خط پائنیر میں شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے کہا تھا :

"میرا عقیدہ یہ نہیں تھا کہ بنگالی حکومت کے وفادار نہیں ہیں۔ اگرچہ جہاں تک عوامی معاملات کا تعلق ہے۔ انھوں نے انتہائی درجے کے غلط طریقے اپنائے۔ مجھے کانگریس والوں سے کوئی ایسی مخالفت نہیں ہے کہ میں انھیں گرفتار کر کے فوجی عدالت میں لے جاؤں۔ بات دراصل یہ ہے کہ ان کی اور میری رائے میں اختلاف ہے۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ وہ جو چاہتے ہیں وہ مسلمانوں، راجپوتوں اور ہندوؤں کی دوسری قوموں کے لیے اور خاص طور سے ملک کے امن کے لیے نقصان دہ ہے۔"[۳۵]

پنڈت جواہر لال نہرو کو سرسید کے اس خیال سے بالکل اتفاق ہے کہ جب تک مسلمان مغربی تعلیم حاصل نہیں کریں گے، وہ قومیت کی تعمیر میں اہم رول ادا نہیں کر سکیں گے۔ پنڈت جی نے لکھا ہے :

"سرسید کا یہ خیال بے شک درست تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم پر پوری توجہ دینی چاہیے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں حصہ نہیں لے سکیں گے۔ اُن کا یہ اندیشہ بھی درست تھا کہ اگر مسلمانوں نے مغربی تعلیم حاصل نہیں کی تو وہ ہندوؤں کے غلام بن

جائیں گے۔ کیوں کہ ہندو تعلیم میں اُن سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔" (انگریزی سے ترجمہ)

پنڈت نہرو نے یہ بھی صحیح کہا تھا:

"سرسیّد نیشنل کانگریس کے اس لیے مخالف نہیں تھے کہ اُن کا خیال تھا کہ بنیادی طور پر یہ ہندوؤں کی تنظیم تھی۔ ان کی مخالفت کی بنیاد یہ تھی کہ اُن کے خیال کے مطابق کانگریس کا رویّہ بہت جارحانہ تھا۔" ۶۳

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ سرسیّد کانگریس کے مخالف تھے۔ جن اسکالروں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرسیّد کانگریس کے اس لیے مخالف تھے کہ وہ دو قومی نظریے کے حامی تھے اور انھوں نے ہندوستانی سیاست میں علیحدگی پسندی کی تحریک شروع کی، انھیں تین حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو انگریز دوسرے غیر مسلم اور تیسرے پاکستانی۔ سرسیّد کو فرقہ پرست ثابت کرنے میں ان سب کے مفاد وابستہ تھے۔ ان کی تعداد سیکڑوں پر پہنچتی ہے۔ میں یہاں چند مثالوں پر اکتفا کروں گا۔

پرسیول اسپیئر کا خیال تھا:

"مسلمانوں کا قومی شعور ہندوؤں کے قومی شعور سے بالکل مختلف تھا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگریس میں شریک ہونے سے روکا۔ سرسیّد کے رویّے میں پاکستان کا تصور مضمر تھا۔" ۶۴

رچرڈ سائمنڈ کا ارشاد ہے:

"پاکستانیوں کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ وہ (سرسیّد) اُن کے ملک کے بانیوں میں سے ایک ہیں۔"

سرسیّد کی تمام تحریریں ہزاروں صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان تحریروں میں ایک فقرہ بھی ایسا نہیں ہے جس سے پتہ چلے کہ سرسیّد نے ہندوستان کی تقسیم

کی تجویز پیش کی تھی لیکن ہیکٹر بولیتھو نے نہ جانے کیسے اندازہ لگا لیا کہ سرسید تقسیم ہند کے حق میں تھے۔ ان بزرگوار کا کہنا ہے کہ "سرسید پہلے مسلمان تھے جس نے تقسیم ہند کی تجویز پیش کرنے کی جراءت کی۔"[۹۶]

پاکستان کے ایک اسکالر بشیر احمد ڈار نے بھی بغیر کوئی دلیل پیش کیے فرمایا ہے کہ "سرسید کی تحریک تصورِ پاکستان کی ابتدا تھی۔"[۹۷]

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ اُردو اور ہندی کے جھگڑے سے سرسید کے دل کو صدمہ پہنچا تھا۔ اس سے پہلے کہ سرسید اور اُردو ہندی تنازعہ کے بارے میں کچھ کہا جائے۔ پس منظر کے طور پر چند حقائق بیان کرنا ضروری ہے۔ ہندو اور مسلمان ہندوستان میں برطانوی اقتدار کو مختلف طریقوں سے دیکھتے تھے۔ ہندوؤں کے لیے یہ صرف اقتدار کی تبدیلی تھی۔ یعنی ایک مسلم اقتدار سے برطانوی اقتدار۔ لیکن ہندو یہ ٹھیک سمجھتے تھے کہ مسلم اقتدار فرسودہ روایات اور قدیم طرزِ زندگی کا حامل ہے۔ جب کہ برطانوی حکومت نئی فکر، نئی تہذیب اور نیا تمدن اپنے ساتھ لے کر آئی ہے۔ اس لیے ہندو برطانوی حکومت کے ساتھ تھے۔ مسلمان یہ سوچتے تھے کہ انگریزوں نے ان سے اقتدار چھینا ہے اس لیے وہ نئی حکومت کے خلاف تھے جو ایک فطری بات تھی۔ انگریزوں نے تو شروع ہی سے یہ اندازہ لگا لیا تھا کہ اگر ہندوستان میں ایک مستقل حکومت قائم کرنی ہے تو ہندو اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنی ضروری ہے۔ اس پھوٹ ڈالنے کا سب سے پہلا ذریعہ فورٹ ولیم کالج کو بنایا۔

ہندو مسلم اختلافات کی ابتدا اسی کالج سے ہوئی۔ یہ کالج ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کا مقصد ان انگریزوں کو اردو اور دوسری زبانیں پڑھانا تھا جو ملازمت کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ اس کالج کے ایک پروفیسر جان گل کرسٹ کو نصابی کتابیں تیار کرنے کی ذمے داری سونپی گئی۔ گل کرسٹ ہندوستان کے بہت بڑے حصّے کا دورہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہندوستان کی لنگوا فرانکا ہندوستانی یعنی اُردو ہے۔ گل کرسٹ نے ساٹھ نصابی کتابیں تیار کیں۔ اس میں اُنچاس اُردو اور گیارہ

دیوناگری رسم الخط میں تھیں۔ دیوناگری رسم الخط میں جو گیارہ کتابیں تیار کی گئیں ان میں چھ کتابوں کی زبان اردو اور رسم الخط دیوناگری تھا۔ پانچ کتابوں کی زبان موجودہ ہندی نہیں بلکہ برج بھاشا تھی۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ گل کرسٹ نے دیوناگری رسم الخط میں جو کتابیں تیار کرائیں، وہ علمی جذبے کے تحت تھیں یا ہندوؤں اور مسلمانوں میں تفرقہ پیدا کرنے کے لیے ایسا کیا گیا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندی کا فطری ارتقا وہ زبان تھی، جسے اُردو کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ سرسیّد جانتے تھے کہ ہندوستان کی اصل زبان ایک ایسی مخلوط زبان ہے جو سرزمینِ ہند پر پیدا ہوئی اور ہندی یا اُردو کوئی دیا جا سکتا ہے درحقیقت سرسیّد اس راز سے واقف تھے کہ انگریز ہندوؤں اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے ہندی نام سے ایک نئی زبان پیدا کر رہے ہیں۔ سرسیّد کے ایک دوست سردا پرشاد سنڈل نے خط لکھ کر اُن سے اُردو اور ہندی کے بارے میں اُن کے خیالات دریافت کیے تو انھوں نے اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

صاحبِ من!

آپ کی چٹھی مورخہ ۳۱ ماہ گذشتہ (۳۱ر اکتوبر ۱۸۶۸ء) میرے پاس پہنچی۔ آپ نے اس میں اس امر کی نسبت میری ناقص رائے طلب کی ہے کہ آیا ہندی یعنی موجودہ مخلوط زبان، جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، اضلاع شمال و مغرب کی عدالتوں میں رائج ہونی مناسب ہے یا نہیں؟ اور یہ بھی آپ نے لکھا ہے کہ میں اپنی رائے کو مُدلّل و مُبرہن لکھوں۔

مجھ کو نہایت افسوس ہے کہ میں آپ کی درخواست کی پوری پوری تعمیل نہیں کر سکتا۔ اس واسطے کہ آج کل مجھ کو چنداں فرصت نہیں ہے کہ میں ایسے عمدہ اور بڑے معاملے کی نسبت اچھی طرح غور و فکر کر سکوں۔

لیکن تاہم جو کچھ اس باب میں میری رائے ہے، میں اس کو مختصر طور سے بیان کرتا ہوں۔ میرے پاس اس کی تائید کے واسطے چند مستحکم دلیلیں بھی موجود ہیں۔

میری دانست میں اس طرح پر بیان کرنا کہ ہندی زبان اضلاع شمال و مغرب کی موجودہ مخلوط زبان ہے، جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، دو مخالف باتوں کو ملا دینا ہے۔ اس لیے کہ زبان فی نفسہٖ اور چیز ہے اور کسی قسم کے خاص حروف میں اس کا لکھا جانا اور بات ہے۔

میرے نزدیک اضلاع شمال و مغرب و صوبہ بہار کی عدالتوں میں وہی زبان شائع ہوتی چاہیے جس کو آپ ہندی یعنی موجودہ مخلوط زبان کہتے ہیں، لیکن میں اس کو اُردو کہنا پسند کرتا ہوں۔

اس باب میں گفتگو کرنا کہ وہ دیوناگری یا فارسی یا انگریزی حروف میں لکھی جائے، محض بے فائدہ بات ہے۔ اس واسطے کہ خود عدالتوں کے کاروبار سے یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ اس کو کس قسم کے حروف میں لکھنا مناسب ہے اور کون سے حرف ہمارے کام کے انجام کے لائق ہیں؛

اگر کوئی شخص فارسی حروف کے ترک کرنے اور اُن کی جگہ اور حروف کے قائم کرنے کی نسبت مستحکم وجوہ پیش کرے اور یہ اطمینان کر دے کہ بغیر کسی دقت کے ہندی حروف سے ہماری کاربرآری ہو سکے گی تو پھر حروف مجوزہ کے جاری ہونے کی نسبت کچھ اعتراض نہ کروں گا۔

بنارس، ۸ر نومبر ۱۸۶۸ء آپ کا دوست، سیّد احمدؔ

ہندی نے موجودہ شکل انیسویں صدی کے اواخر میں اختیار کی۔ کیوں کہ
س سے پہلے یہ ہی طے نہیں ہو پا رہا تھا کہ ہندی کی بنیاد برج بھاشا کو بنایا جائے
ھڑی بولی کو۔

۱۸۴۰ء تک بہار، شمالی مغربی صوبوں اور سینٹرل پروونسز کی عدالتوں اور
ظامیہ میں فارسی کی جگہ اردو رائج کی گئی تھی۔ اس میں فارسی کے الفاظ بہت زیادہ
ے اور اس زبان کو عام عوام آسانی سے نہیں سمجھ سکتے تھے۔ اُردو کے خلاف پہلے
ار اور پھر بنگال کے کچھ حصص میں تحریک شروع ہوئی۔ بہار کے دانش ور اور رہنماؤں

نے اُردو کے خلاف احتجاج شروع کیا اور مطالبہ کیا کہ اُردو کے بجائے دیوناگری رسم الخط میں ہندی کا استعمال کیا جانا چاہیے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تحریک میں زیادہ تعداد بنگالیوں کی تھی جو حکومت پر ہندی رائج کرنے کا دباؤ ڈال رہے تھے۔ آہستہ آہستہ بنگال کے دانش وروں نے اُردو کے خلاف عوامی جلسے شروع کیے اور اخباروں میں مہم جاری کی۔ اس کے بعد بڑی تعداد میں حکومت کو درخواستیں اور میمورنڈم پیش کیے گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ برطانوی افسروں کے اشارے پر ہو رہا تھا۔ اس لیے بعض سرکاری ملازمین نے اپنے افسران کو خط لکھ کر درخواست کی کہ ہندی کو رائج کرنے کا مطالبہ منظور کرلیا جائے۔ بہار میں یہ تحریک اس انداز سے چلائی گئی کہ بالآخر اسے کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۱ء میں ہندی تمام بہار کی عدالتی زبان قرار دے دی گئی اور بہار انتظامیہ میں فارسی رسم الخط استعمال کرنے پر پابندی عائد کردی گئی۔ پولیس اور انتظامیہ کے افسران کو خبردار کیا گیا کہ جو لوگ دیوناگری رسم الخط استعمال نہیں کرسکتے تو ان کی جگہ اور لوگوں کو رکھ لیا جائے گا۔ اس تحریک کا مسلمانوں پر بڑا برا اثر پڑا۔

۱۸۸۲ء میں ہندی تحریک کے حامیوں نے یہ مطالبہ کرنا شروع کیا کہ شمالی ہندوستان کے تمام پرائمری اور ثانوی اسکولوں میں ہندی کی تعلیم دی جائے۔ ایک عجیب وغریب بات یہ تھی کہ اُردو پر یہ الزام لگایا جانے لگا کہ وہ ایک غیر ملکی زبان ہے۔ پانچ سو گریجویٹ اور اس سے نچلی سطح کے طالب علموں نے اس درخواست پر دستخط کیے جس میں کہا گیا تھا کہ اُردو غیر ملکی زبان ہے۔[۶۹]

اُردو کی مخالفت اس لیے کی جارہی تھی کہ اسے مسلمانوں کی زبان سمجھا جارہا تھا اور عام خیال یہ تھا کہ اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ختم ہوچکی ہے، اس لیے اس زبان کو بھی ختم کردینا چاہیے۔ ۱۸۶۷ء میں ایک ورنیکلر یونیورسٹی قائم کرنے کی تجویز پیش ہوئی کہ اس یونیورسٹی کا ذریعۂ تعلیم اُردو کو بنایا جائے۔ ڈبیٹنگ کلب اٹاوہ کے سکریٹری بابو دینا ناتھ گنگولی نے اس تجویز کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا:

"جس غرض سے ہندو لوگوں نے مسلمانوں کے عہد میں اُن کی زبان کو سیکھا تھا۔ اب وہ غرض باقی نہیں رہی اور زبان اُردو کے زیادہ رواج سے ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کا پڑھنا بالکل موقوف ہو جائے گا اور سنسکرت چونکہ ہندوستان کی اصلی زبان ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس کو باہم مافی الضمیر کے اظہار کے واسطے ذریعہ منتخب کیا جائے تاکہ رفتہ رفتہ سب کی ایک زبان ہو جاوے۔" ۵۰

سرسید نے گنگولی کو بہت مدلل طریقے سے جواب دیا۔ انھوں نے لکھا:

"بابو دینا ناتھ کی یہ رائے بلاشبہ عمدہ اور نہایت خوش کُن معلوم ہوتی ہے، مگر افسوس ہے کہ ان کی یہ رائے محض شاعرانہ خیال ہے جو ممکن الوقوع نہیں ہے۔ اس واسطے کہ سنسکرت اب مُردہ ہو گئی ہے اور ایک مدت مدید سے اس کا ایسا رواج اُٹھ گیا ہے کہ آج دو چار ہی زبان داں اس زمانے کی تاریخ لکھنے پر جرأت کر سکیں گے۔ جس زمانے میں وہ عموماً شائع ہوئی تھی، اور پھر مُردہ زبان کو روزمرہ کے کاموں کے لیے شگفتہ کرنا کسی زمانے میں نہیں ہوا ....

بابو دینا ناتھ گنگولی نے جو ہمارے مذہبی جوش اور ولولے کو برانگیختہ کیا ہے، اس کی نسبت ہم افسوس سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے اصول اور قواعد کے لحاظ سے مذہبی امور پر کچھ گفتگو نہیں کر سکتے۔ خاص ہمارا مذہب اور ہمارا مقصد کیا ہی کیوں نہ ہو، مگر بابت تعلیم اور معاملات ملکی میں صرف مصلحت کو اپنا ہادی جانتے ہیں اور اسی کو انصاف سمجھتے ہیں اور علاوہ اس کے ایک ایسے عام رشتے کو تسلیم کرتے ہیں جس کے سبب سے تمام انسانوں میں ربط و اتحاد قائم ہے۔" ۵۱

ہندی کے ایک زبردست حامی کیمسن، ڈائرکٹر شعبۂ تعلیم اضلاع شمال و مغرب تھے۔ ان کے دفتر میں ایک صاحب بابو شیو پرشاد تھے۔ شیو پرشاد نے کیمسن

کے اشارے پر اُردو کی سخت مخالفت کی۔ سر سیّد نے ۲۹ اپریل ۱۸۶۹ء کو محسن الملک کو ایک خط میں لکھا:

"ایک اور خبر مجھے ملی ہے جس کا مجھ کو کمال رنج اور فکر ہے کہ بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبان اُردو خط فارسی کی جو مسلمانوں کی نشانی ہے، مٹا دیا جائے۔ میں نے سُنا ہے کہ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کے ہندو ممبروں سے تحریک کی ہے کہ اخبار اُردو (انسٹی ٹیوٹ گزٹ) ہندی میں ہو۔ ترجمہ کتب بھی ہندی میں ہو۔ یہ ایک ایسی تدبیر ہے کہ ہندو مسلمان میں کسی طرح اتفاق نہیں ہو سکتا۔

مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اُردو پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ اور مسلمان علیحدہ ہو جاویں گے۔" [۴۲]

بابو شیو پرشاد نے اوائل جنوری ۱۸۶۹ء میں بنارس گزٹ میں ہندی کے بارے میں لکھا:

"بالفعل ہندوستان میں اس بات پر بڑی دلیل ہو رہی ہے کہ ہندوستان کی عدالتوں میں کون زبان اور کون حروف جاری رکھنا مناسب ہے.... یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ ہندی کے حروف اس ملک کی زبان کو لکھنے کے واسطے بہ نسبت فارسی حرفوں کے کہیں مفید اور افضل ہیں..... حقیقت میں ہندی زبان ہمارے ملک میں بہ نسبت اُردو کے کہیں زیادہ مروّج ہے اور اگر اوسط نکالا جائے تو اغلب ہے کہ بیس فی صد اُردو کے خواہاں پائے جاویں گے اور اسّی فی صد ہندی کے خواستگار پائے جاویں گے۔" [۴۳]

حالی نے سر سید کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب
کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔" ۴۴

یہ سرسید کے فرقہ پرستانہ رویّے کا نہیں، بلکہ دور اندیشی اور غیر معمولی فہم و ادراک کا ثبوت ہے۔ سرسید برطانوی حکومت سے بہت قریب تھے اور وہ برابر دیکھ رہے تھے کہ حکومت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خلیج پیدا کر رہی تھی۔ اگرچہ ۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر کے شریک تھے لیکن حکومت نے مسلمانوں سے انتقام لینے کے لیے لاکھوں مسلمانوں کو قتل کیا۔ سرکاری دفاتر ہندوؤں سے بھرے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کو ملازمتوں سے تقریباً محروم کر دیا گیا تھا۔ انگریز مورخ عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کو ہندوؤں پر مسلمانوں کے ظلم و ستم کی تاریخ بنا کر پیش کر رہے تھے۔ اب یہ زبان کا شوشہ اٹھایا گیا۔ سرسید اس آئینے میں دور تک کے واقعات دیکھ رہے تھے۔ بیسویں صدی کے تمام سیاسی اور سماجی حالات پر ایک بار نظر ڈالیے اور پھر اُنیسویں صدی کے اس عظیم دانش ور کے یہ الفاظ ملاحظہ کیجیے:

> "اب مجھ کو یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد، ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں نظر آتا ہے جو زندہ رہے گا، وہ دیکھے گا۔" ۴۵

برطانوی سامراج نے حکومت کرنے کے لیے اٹھارویں صدی کے شروع میں فرقہ پرستی کا جو زہر پھیلایا تھا، اس کے نتائج ہمارے سامنے موجود ہیں۔ فرقہ پرستی کے واقعات کی پیش گوئی پہلی بار سرسید احمد خاں ہی نے کی تھی۔ دلچسپ ترین بات یہ ہے کہ سرسید نے ایسی بات کہی ضرور لیکن غیر مسلموں کے ساتھ اُن کے رویّے میں کبھی کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کی زندگی میں علی گڑھ کے دروازے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے برابر کھلے رہے۔

سرسید نے اپنے اس خیال کا اظہار کئی بار کیا تھا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اسی طرح چلتا رہا تو ہندو علیحدہ رہ جائیں گے اور مسلمان علیحدہ۔ اس بات پر تو سرسید کو ملعون کرنے کی بجائے سماجی پیغمبر کا درجہ دیا جاتا چاہیے۔ انھوں نے ہرگز یہ مشورہ نہیں دیا کہ یہ دونوں الگ ہو جائیں۔ بلکہ اس خدشے کا اظہار کیا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اور بڑھا تو یہ دونوں مذہبی فرقے الگ ہو سکتے ہیں اور تاریخ نے ثابت کر دیا کہ ہندو مسلم فرقہ پرستی کی بنیادوں میں سب سے اہم چیز ہندی اور اُردو کا جھگڑا ہی تھا۔

سرسید سے قبل کے رہنماؤں یا ان کے معاصرین میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں ہے، جس نے سرسید کی طرح ہندو مسلم اتحاد کے لیے عملی طور پر اتنی زیادہ جدوجہد کی ہو جس کی ہم نے اس مقالے میں بہت سی مثالیں دی ہیں۔ چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں:

"ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد قائم کرنے کے لیے سرسید نے ہر ممکن کوشش کی۔ گئوکشی ان دونوں فرقوں میں جھگڑے کی بہت بڑی بنیاد تھی۔ سرسید نے مسلمانوں کو یہ کہہ کر گئوکشی سے باز رکھنے کی کوشش کی کہ مذہب نہیں کہتا کہ قربانی اسی وقت ہوگی جب گائے ذبح کی جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کو نقصان پہنچائے بغیر بکرے اور بھیڑ ذبح کر کے قربانی کا مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔"[۱۶]

"ایک سال بقرعید کے موقع پر کالج کے چند طالب علموں نے شریک ہو کر ایک گائے قربانی کے لیے خریدی۔ عین بقرعید کے دن نمازِ عید کے بعد سرسید کو خبر ہوئی کہ کالج میں گائے کی قربانی ہونے والی ہے۔ یہ سُن کر وہ از خود رفتہ ہو گئے۔ فوراً سوار ہونے کے لیے گاڑی تیار کرائی اور اپنی کوٹھی سے کالج تک آدمیوں کی ڈاک لگا دی۔ یہاں تک کہ وہ گائے طالب علموں سے چھین کر اس کے مالک کو واپس دی گئی اور طالب علموں کو سخت ملامت کی اور آئندہ کے لیے قطعی ممانعت کر دی گئی کہ کالج کے احاطے

ہیں کبھی کوئی ایسا نہ کرنے پائے۔" ۴۶

ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں سرسید کے چند بیانات ملاحظہ ہوں:

سفر پنجاب کے دوران ۲۸ جنوری ۱۸۸۴ء کو گورداسپور کی ہندو اور مسلم خواتین نے سرسید کو ایک ایڈریس بھیجا جسے سردار محمد حیات خاں نے ایک جلسے میں پڑھ کر سُنایا اور دعوت کی معقول رقم پیش کی۔ اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اے میری ہندو اور عیسائی بہنو! تم نے جو اپنی محبت اور وطنی یگانگت سے اپنی مسلمان بہنوں کے ساتھ اس ایڈریس میں، اور اس امداد میں، جو مدرسۃ العلوم کے غریب طالب علموں کو دی گئی ہے، شرکت کی وہ ایک نمونہ تمہاری محبت و یگانگت کا ہے۔ میں دل سے اُس کے لیے تمہارا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعا دیتا ہوں کہ تم پر بھی خدا تعالیٰ کی برکت ہو اور ہر طرح کی ترقی اور خوشی تم کو نصیب رہے، آمین!" ۴۸

۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء کو امرت سر کے ٹاؤن ہال میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا:

"میں اپنے تمام ہندو اور مسلمان بھائیوں سے یہ کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں یہ امر ناممکن ہے کہ رایوں کا اختلاف دور کر دیا جاوے، آپس میں ایک دوسرے سے رشک و حسد نہ رکھے، باہم رنج و آزردگی نہ ہو۔ یہ بھی خدا کا قانون ہے۔ اس کو کوئی نہیں توڑ سکتا۔ مگر جس چیز میں کہ سب کے اغراض متحد ہیں ان میں سب کا ایک دل ہو جانا، یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ اس کی مثالیں اور ملکوں میں موجود ہیں۔ اس ملک کے بھی کل باشندوں کو ملک کی بہتری کے لیے ایک جان ہو کر کوشش کرنا چاہیے۔ اگر نہ کرو گے تو ہندو بھی ڈوبیں گے اور مسلمان بھی۔" ۴۹

سرسید نے بارہا ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنی دو آنکھوں سے تشبیہہ دی

ہے۔ انھوں نے ۳ر فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا :

"میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی میں پسند نہیں کرتا کیونکہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو داہنی آنکھ اور دوسرے کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ اے کاش! میرے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی کہ اس حالت میں میں عمدگی کے ساتھ اُن کو اس ایک آنکھ کے ساتھ تشبیہ دے سکتا" ۵۰

سرسید نے ایک بار ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دلہن کی دو خوب صورت اور رسیلی آنکھوں سے تشبیہ دی ہے :

"... اے میرے دوستو میں نے بار بار کہا ہے اور پھر کہتا ہوں کہ ہندوستان ایک دُلہن کی مانند ہے جس کی خوبصورت اور رسیلی دو آنکھیں ہندو اور مسلمان ہیں۔ اگر وہ دونوں آپس میں نفاق رکھیں گے تو وہ پیاری دلہن بھینگی ہو جائے گی اور اگر ایک دوسرے کو برباد کر دیں گے تو وہ کانڑی بن جائے گی۔ پس اے ہندوستان کے رہنے والے ہندو مسلمانو، اب تم کو اختیار ہے کہ چاہو اس دلہن کو بھینگا بناؤ چاہے کانڑا" ۵۱

ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سرسید کے بیانات کی بنیاد سیاسی مصلحتیں نہیں ہیں۔ یہ ان کا عقیدہ تھا اور اسی لیے انھوں نے مختلف موقعوں پر بار بار ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا ہے۔ ان کا یہ بیان اور ملاحظہ کیجیے :

"یہ ہماری خواہش ہے کہ ہندوستان کے ہندو مسلمانوں میں اس قسم کی دوستی و برادری اور محبت روز بروز بڑھتی جاوے اور سوشل حالات میں ایسی ترقی ہو کہ مسلمان بجز مسجدوں کے اور ہندو بجز مندروں کے پہچانے نہ جائیں" ۵۲

۱؎ حیاتِ شبلی : ۲۹۷، بحوالہ انجمن اسلام کے سو سال : ۲۵، سید شہاب الدین دسنوی، ۱۹۸۶ء بمبئی

۲؎ اسبابِ بغاوت ہند، سید احمد خاں، مرتبہ: فوق کریمی، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۴۳

۳؎ سید احمد خاں، حیاتِ جاوید، مرتبہ: الطاف حسین حالی، کانپور، ۱۹۰۱ء، صفحہ ۸۹

۴؎ حیاتِ جاوید، صفحات ۸۰-۸۱

۵؎ حیاتِ جاوید : صفحہ ۱۸۱

۶؎ حیات جاوید: صفحہ ۱۸۲

۷؎ ایضاً : صفحہ ۱۸۳

۸؎ ایضاً صفحہ ۴۱۷

۹؎ ایضاً صفحہ ۴۱۷

۱۰؎ ایضاً صفحات ۴۲۰، ۴۲۱

۱۱؎ ایضاً صفحہ ۴۲۱

۱۲؎ فکر و نظر، سرسید احمد نمبر، اکتوبر ۱۹۹۲ء، صفحہ ۳۰

۱۳؎ سید احمد خاں، بعض سرکاری انتظاموں سے رعایا کیوں متنفر ہے، مشمولہ مقالاتِ سرسید
حصہ نہم، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۳۲-۳۳

۱۴؎ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۹ر مئی ۱۸۸۳ء

۱۵؎ ایضاً ۷ر مئی ۱۸۸۴ء

۱۶؎ This Hindi and Devnagari : Madan Gopal
Delhi , 1953

۱۷؎ حیات جاوید، صفحہ ۵۵۲

۱۸؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۷ر مارچ ۱۸۸۶ء

۱۹؎ سید اقبال علی، سید احمد خاں کا سفر پنجاب، مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل دہلی، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۶۳

۲۰ ؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۱۹۴
۲۱ ؎ ایڈریس اینڈ اسپیچز ریلیٹنگ ٹو موہن من اینگلو اورینٹل کالج، علی گڑھ، صفحہ ۴
۲۲ ؎ ایضاً
۲۳ ؎ ایضاً، صفحہ ۱۸
۲۴ ؎ ہارون خاں شروانی۔ سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، علی گڑھ میگزین سرسید نمبر، (۱۹۵۴ء-۱۹۵۵ء) صفحہ ۱۳۵
۲۵ ؎ سید احمد خاں، رپورٹ مدرسۃ العلوم، مسلمانان واقع علی گڑھ، ۷، ۱۸، ۳
۲۶ ؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ر فروری ۱۸۸۱ء
۲۷ ؎ ایضاً۔ ۵ر اگست ۱۸۸۲ء
۲۸ ؎ خود نوشت حیاتِ سرسید، مرتبہ: ضیاء الدین لاہوری، لاہور، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۲۵۱
۲۹ ؎ ایضاً، صفحہ ۲۵۱
۳۰ ؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ر جولائی ۱۸۸۷ء
۳۱ ؎ سرسید احمد خاں اور اُن کا عہد، صفحہ ۳۳
۳۲ ؎ تہذیب الاخلاق، بابت ۱۵ر ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ، ضمیمہ، صفحات ۷-۹
۳۳ ؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۵۰
۳۴ ؎ سید احمد خاں کا سفر پنجاب، صفحات ۲۴۱-۲۴۲
۳۵ ؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۲۴
۳۶ ؎ ایضاً، صفحات ۱۳۱، ۱۳۲
۳۷ ؎ ہندوؤں میں ترقی تہذیب مشمولہ مقالات سرسید، حصہ پانزدہم، مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل، لاہور، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۴۵
۳۸ ؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۲۰۰
۳۹ ؎ ایضاً، صفحہ ۱۳۹
۴۰ ؎ ایضاً، صفحہ ۲۳۴

۴۱؎ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۲۲۷ (انگریزی سے ترجمہ)

۴۲؎ ایضاً، صفحہ ۱۱۱

۴۳؎ سیّد احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۵۱

۴۴؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۵۳

۴۵؎ ایضاً، صفحہ ۵۵

۴۶؎ سیّد احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، صفحات ۲۲۸-۲۲۹

۴۷؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۲۳۳

۴۸؎ ایضاً، صفحات ۱۹۴-۱۹۵

۴۹؎ ایضاً، صفحہ ۱۲۲

۵۰؎ حیات جاوید، صفحہ ۱۰۴

۵۱؎ بھگوان داس، اے ہسٹری آف دی ہندو مسلم پرابلم اِن انڈیا، الٰہ آباد، ۱۹۳۳، صفحہ ۱۳۵

۵۲؎ مسلمانوں کا روشن مستقبل، سیّد طفیل احمد بحوالہ فرق کریمی، صفحہ ۲۶

۵۳؎ حیات جاوید، ۲۵۲

۵۴؎ سرسیّد احمد خاں، مکتوبات سرسیّد، جلد ۲، مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۲۲۴

۵۵؎ شان محمد، سرسیّد اور تخلیق پاکستان، مشمولہ ماہنامہ فکر و نظر (سرسید نمبر، اکتوبر ۱۹۹۲ء) صفحہ ۱۵۴

۵۶؎ حیات جاوید، صفحہ ۲۲۲

۵۷؎ اودے پرتاپ سنگھ، راجہ آف بھنگا، اودھ، ڈیموکریسی ناٹ سوٹڈ ٹو انڈیا (الٰہ آباد ۱۸۸۸ء الٰہ آباد) صفحات ۱۴، ۱۶، ۲۱

۵۸؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۶ر اکتوبر ۱۸۸۸ء

۵۹؎ دی انڈین نیشنل کانگریس: اٹس اوریجن، ایمز اینڈ آبجکٹس، کلکتہ، ۱۸۸۸ء صفحہ ۴۳

۶۰؎ پانیر، شمارہ ۱۰ نومبر ۱۸۸۸ء

۶۱ پانیئر، شمارہ ۲۶ نومبر ۱۸۸۸ء
۶۲ جواہر لعل نہرو، آٹو بائیوگرافی، صفحات ۴۵۸-۴۵۹
۶۳ جواہر لعل نہرو، دی ڈسکوری آف انڈیا، نئی دہلی، صفحات ۴۱۰ - ۴۱۱
۶۴ پرسیول اسپیئر، انڈیا، پاکستان اینڈ دی ویسٹ، لندن ۱۹۵۸ء، صفحات ۱۹۰ - ۱۹۱
۶۵ رچرڈ سمونڈز، دی میکنگ آف پاکستان، لندن، صفحہ ۳۲
۶۶ ہیکٹر بولیتھو، جناح - کریئیٹر آف پاکستان، لندن، ۱۹۵۴ء، صفحہ ۳۸
۶۷ بشیر احمد ڈار، ریلیجس تھاٹس آف سید احمد خاں، لاہور، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۶
۶۸ سید احمد خاں، مکتوبات سرسید، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۶۷ء، صفحات ۲۵۸-۲۵۹
۶۹ بحوالہ ایں۔ایس گورکر کی کتاب گلمپسز آف اردو لٹریچر کے دیباچے از رفیق زکریا صفحہ ۱۱ پر آیا ہے ہندی تحریک کے سلسلے میں یہ معلومات درج ذیل کتب سے لی گئیں۔ داس گپتا، لینگویج کنفلکٹ اینڈ ڈیولپمنٹ، صفحات ۹۸ - ۱۲۵
۷۰ بحوالہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۴ جنوری ۱۸۶۴ء ۷۱ ایضاً
۷۲ مکاتیب سرسید، صفحہ ۱۰۲ ۷۳ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۲ جنوری ۱۸۶۹ء
۷۴ حیاتِ جاوید، صفحہ ۱۳۸ ۷۵ حیات جاوید، ۱۳۸
۷۶ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۷ء
۷۷ حیات جاوید، حصہ ۲، صفحات ۵۴۹ -- ۵۵۰
۷۸ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۱۴۶
۷۹ ایضاً، صفحہ ۱۷۳
۸۰ ایضاً، صفحہ ۲۲۳
۸۱ ہارون خاں شروانی، سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، مشمولہ علی گڑھ میگزین، شمارہ خصوصی ۵۵-۱۹۵۴، صفحہ ۲۴۵
۸۲ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۷ اپریل ۱۸۸۵ء

محمد حسین آزاد اور جدید نظم

وہاج الدین علوی

ایک خوبرو ضعیف العمر شخص، پیشانی سے نورِ علم ہویدا ایک پاؤں میں جوتی اور ایک میں چپل پہنے، اپنی دُھن میں مست لاہور کے انارکلی بازار سے گزرتا ہوا کبھی کسی کتاب کی دُکان پر چند لمحوں کے لیے رُکتا ہے اور کسی کتاب کی لوح کو گھورتا ہوا گزر جاتا ہے، لیکن وہ جس ناشر یا کتب فروش کی دُکان پر رُک جاتا ہے۔ مالک اس دکان کا سروِ باتعظیم کے لیے ایستادہ نظر آتا ہے۔ دیکھا چاہیے کہ یہ بزرگ کون ہیں، کہاں سے آئے ہیں، کدھر جاتے ہیں اور یہ دھج کیا بنا رکھی ہے۔ اسی فکر میں تھا کہ دیکھتا کیا ہوں ایک نوجوان برس سترہ اٹھارہ کا سن، ان بڑے میاں کے پیچھے چلتا نظر آیا۔ میں بھی پیچھے ہولیا۔ ناگاہ بڑے میاں پلٹے اور لڑکے سے بولے "میاں کیا چاہتے ہو"۔ نوجوان نے عاجزانہ عرض کی "شرفِ ملاقات"۔ چند لمحوں کے توقف کے بعد بڑے میاں گویا ہوئے "سنو میاں صاحبزادے انسان وہ بات کرے جس میں کہنے والے کو بھی فائدہ اور سننے والے کو بھی فائدہ"۔ یہ سن کر وہ صاحبزادے تو اُلٹے پاؤں لوٹے۔ دل نے کہا یہ مردِ کامل ہیں ان کے کشکول میں انمول موتی ہوں گے۔ تعاقب میں ان کا کیا جاہیے۔ کیا عجب کہ علم و ادب کے بیش بہا خزانے سے کچھ موتی ہمارے ہاتھ بھی لگیں۔ یہ خیال دل میں لیے اس پیر مرد کے پیچھے ہولیا

ذرا دور چلا تھا کہ کان میں کچھ اشعار پڑھنے کی آواز آئی۔ غور کیا تو وہ پیر دانا شعر خواں تھا:

بقیدِ مدرسہ نو سال اس طرح گزرے
کہ جیسے بند قفس میں ہو بلبلِ محزوں
مگر ہمیشہ سے تھی طبع خود بخود مائل
باکتساب علوم و باجتنائے فنوں
بصرف و نحو معانی گہہ بعلم و ادب
گہہ بہ علم لغت ہوتا شوق دل تھا فزوں
کبھی صحاح تھی پیش نظر کبھی قاموس
محاورات عرب پر زبس تھا دل مفتوں
گہہ بہ فلسفہ گاہے بہ منطق و حکمت
گہے بہ سیر کواکب تھی طبع راہ نموں
کبھی یہ بحث ہیولیٰ و جسم تعلیمی
ہوا فلاسفہ کی طرح خلق میں مطعوں
بدرس شاستر و چار وید ہشت پران
ارادہ یہ کہ گرو سارے ہندیوں کا بنوں
جو کچھ کہ ہندسہ طبعی و ریاضی پر
ہے کہ مشقت و محنت وہ کیا زباں سے کہوں
علاوہ مدرسہ کے جا کے سالہا سیکھے
قواعدِ گورنمنٹ و انگلشی قانوں
زبس کہ عالمِ طفلی سے تا زمانۂ حال
ہمیشہ خدمت استاد میں تھا یہ مخزوں

یا مظہر العجائب! یہ کون بزرگوار ہیں جنھوں نے علوم مشرقیہ اور قواعدِ انگلشی

میں دست گاہ بہم پہنچائی، جن کے علم کا دائرہ فقہ، فلسفہ و منطق سے ہوتا ہوا پُران و بید کو محیط ہے۔ نو برس کی عمر سے عالمِ پیری تک اکتسابِ علم میں سرگرداں رہے۔ اور اب عالمِ جذب میں ہیں۔ سچ ہے:

گہہ بر تارم اعلیٰ نشینم گہہ بر پشت و پائے خود نبینم

اسی ادھیڑ بن میں تھا کہ بزرگوار پھر گویا ہوئے۔ میاں ابراہیم! دربارِ اکبری، آبِ حیات لکھنے میں، میں نے حقائق کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ اب کوئی اعتراض کرتا ہے تو کرنے دو، یہ طرزِ خاص میری اپنی ہے، اس میں کسی کا کوئی اجارہ نہیں۔ پھر زیرِ لب کچھ کہنا شروع کیا۔ صاف طور پر استاد ذوق کا نام سنائی دیا: "استاد ذوق جس کا ثانی جہاں میں نہیں ہے۔ اس کے دریائے علم کے سامنے حکمت لقمان اور علم افلاطون صرف ایک قطرہ ہے۔" سچ ہے اُستاد کچھ نہ کیا۔ آپ کا کلام جو بچا سکا اسے چھپوا دیا۔ ہاں استاد کچھ نہ کیا۔ بڑے میاں نے ایک کاغذ اٹھایا اور سڑک کے کنارے قدرے اونچائی پر جا کھڑے ہوئے اور اپنی دھن میں مخاطب ہوئے:

"اے میرے ہم وطنو! مجھے بڑا افسوس اس بات کا ہے کہ عبارت کا زور اور مضمون کا جوش و خروش اور لطائف و صنائع کے سامان تمھارے بزرگ اس قدر دے گئے ہیں کہ تمھاری زبان کسی سے کم نہیں۔ کمی فقط اتنی ہے کہ وہ چند بے موقع احاطوں میں گھِر کر محبوس ہو گئے ہیں۔ وہ کیا مضامین عاشقانہ ہیں، جس میں کچھ وصل کا لطف، بہت سے حسرت و ارمان۔ اس سے زیادہ ہجر کا رونا۔ شراب، ساقی، بہار، خزاں، فلک کی شکایت اور اقبال مندوں کی خوشامد ہے۔ یہ مطالب بھی بالکل خیالی ہوتے ہیں۔"

بزرگ نے کچھ توقف کیا! مسکرائے اور فرمایا: "سپاک نمک" اور پھر کچھ بے ربط جُملے ادا کیے جن سے کچھ مطلب تو سمجھ میں نہ آیا۔ اتنا سمجھا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص

کسی نئے مذہب کا بانی ہونا چاہتا ہے۔ ابھی حیرت ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک شخص استاد استاد کہتا ہوا وارد ہوا۔ میں نے موقع غنیمت جان اُسے جا گھیرا۔ حضرت یہ کون صاحب ہیں، کہاں مسکن ہے۔ اس شخص نے تعجب سے مجھے دیکھا پھر بولا نادان! یہ ریاضِ دہلی کے عندلیب گلشن فصاحت کا شجر باثمر شمس العلماء محمد حسین آزاد ہے۔ آج کل اور ہی عالم ہے۔ ورنہ آنکھوں نے وہ سماں بھی دیکھا ہے جب لاہور کے چمن میں یہ بلبل ہزار داستان چہکتا تھا۔ میجر فلر اور کرنل ہالرائڈ کو مشورے دیتا اور ان سے زبانِ اُردو اور نظم اُردو کی ترویج و ارتقاء کے لیے عطیات و سرپرستی طلب کرتا تھا۔ اسی کی کاوشوں اور کوششوں کا نتیجہ ہے کہ آج تم جدید نظم اور تحقیق و تنقید کے جدید رویّوں سے آشنا ہوئے۔ ورنہ ہم اب تک معشوق کی زلفوں کے اسیر اور حسرت و ارماں کے تیر دلِ بے قرار کے ترکش میں رکھتے اور بس! میری ان آنکھوں نے وہ زمانہ بھی دیکھا ہے جب اُردو زبان و ادب کی ترویج و بقا کی خاطر اُستاد نے میجر فلر اور کرنل ہالرائڈ کے سامنے ایسے منصوبے پیش کیے کہ وہ ہر ممکن مدد کے لیے آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ ان کی سرپرستی میں "انجمنِ پنجاب" کا قیام عمل میں آیا۔ اور اسی انجمن کے تحت ایک نئے قسم کے مشاعرے کی طرح ڈالی جس میں مصرع کی طرح جگہ نظم کے لیے موضوع مقرر ہوتا تھا۔ اسے آج کی ادبی اصطلاح میں جدید نظم کا منشور کہہ سکتے ہیں۔ مگر ان دنوں ادب میں لایعنی اصطلاح سازی کی بدعت پیدا نہیں ہوئی تھی، ادب کسی تحریک یا ازم کے فلسفے کا نام نہیں تھا۔ ادب زندگی کے حقائق کا تخلیقی اظہار تھا۔ سنو! مجھے استاد کا خطبہ صاف سُنائی دے رہا ہے جو انھوں نے ۱۸۷۴ء میں پڑھا تھا:

"اے گلشن فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغہ اور بلند پروازیوں کے بازو سے اُڑے۔ قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے۔ لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہہ میں ڈوب

کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم کسی شئے
پر رغبت یا اس سے نفرت۔ کسی شئے سے خوف یا خطر یا کسی
پر قہر یا غضب۔ غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو۔ اس کے
بیان سے وہی اثر ہو۔ وہی جذبہ وہی جوش سننے والوں کے
دلوں پر چھا جائے جو اصل کے مشاہدے سے ہوتا ہے۔"

میاں نے صرف لکچر ہی نہیں دیا بلکہ "شب قدر" کے عنوان سے نظم بھی پڑھی جس کے چند اشعار مجھے یاد رہ گئے، تم بھی سن لو:

آ اے شبِ سیاہ کہ لیلائے شب ہے تو
عالم میں شاہزادیٔ مشکیں نسب ہے تو
آمد کی تیری شان تو زیب رقم کروں
پر اتنی روشنائی کہاں سے بہم کروں
ہونا وہ بعد شام شفق میں عیاں ترا
اُڑنا وہ آبنوس کا تختِ رواں ترا
تھا دن مگر رہا وہی عالم نگاہ میں
لہرانا پرنیان و حریرِ سیاہ میں
چمکے گا لشکر اب جو ترا آسمان پر
فرماں نشان میں یہ اُڑے گا جہان پر
تا صبح ہووے کار گہہ روزگار بند
آرام حکم عام ہوا کاروبار بند

ان اشعار کو سن کر کیا تمھیں نئی شاعری کی دیوی گنگناتی سنائی نہیں دیتی۔ اور ان کے لکچرز کے اقتباس سے تمھیں ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ ایک انسان یکہ و تنہا کھڑا آنے والے عہد کا پرچار کر رہا ہے۔ ایک دانش مند ساحلِ مراد کے

سبز سبز کناروں کو دیکھ کر حال واستقلال کے اندیشوں سے آگاہ کر رہا ہے یا ایک سچا ادیب ایک نئے زمانے کی بشارت دے رہا ہے۔ یہ کہہ کر وہ شخص غائب ہوگیا۔ اب جو دیکھتا ہوں کہ صرف میں واحد حاضر جلہ غائب۔

اور میں واحد حاضر حیران ہوں کہ مولانا محمد حسین آزاد کو آپ سے اور اپنے آپ سے کیسے متعارف کراؤں کیوں کہ بعض نابغہ روزگار ہستیاں ایسی ہوتی ہیں جن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے پہلے سے متعینہ اصول اور اصطلاحیں بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ ان کے خیالات کی رفعت اور تخیل کی پرواز عالم امکاں کی وسعتوں کو محیط ہوتی ہے۔ ان کے ذہن و دماغ کی دوراکی آنے والے زمانے کی آہٹ سن لیتی ہے اور عصر حاضر میں رہتے ہوئے زمانہ آیندہ کے تقاضوں کو سمجھ لیتے ہیں اور اپنے فکر و عمل سے اپنے عہد کو آنے والے زمانے کے چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ دیتے ہیں۔ محمد حسین آزاد بھی ایسے ہی نابغۂ روزگار شخصیت کا نام ہے۔ ان کی طبیعت کی جولانی نے تاریخ، تنقید، لسانیات اور شاعری کے میدانوں میں نئی راہیں تلاش کیں۔ وہ پہلے باضابطہ تمثیل نگار ہیں۔ انشاء پردازی میں تو وہ جوہر دکھائے کہ مصور بھی نیرنگِ خیال کی نیرنگیوں میں گم ہوجائے۔ دربارِ اکبری کے نورتنوں کا نقشہ آج تک ہمارے ذہنوں سے محو نہیں ہوتا اگرچہ دودمان خاندان تیموری نقش برآب ہو گئے۔ لفظ و معنی کا اداشناس محاورے اور روزمرّہ پر قدرت کامل رکھنے والے اس شخص نے جب نبضِ دوراں پر ہاتھ رکھا تو اسے محسوس ہوا کہ ہمارے ادب کی رفتار بہت سست ہے۔ وہ دنیا کی عظیم زبانوں سے ہم قدم ہونے کی صلاحیت کے باوجود بہ وجوہ اس دوڑ میں پیچھے ہے۔ یہ احساس ان کے دل میں پیدا ہی ہوا تھا کہ قدرت نے انھیں ایران و ترکستان کے سفر پر جانے کا موقع فراہم کیا۔ اور ع

بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے

کے مصداق اس سفر سے واپس آکر انھوں نے اپنے ہموطنوں سے یورپ کی دیگر زبانوں کے سرمائے کا ذکر کیا۔ اور اردو داں طبقے سے گذارش کی کہ یورپ کی ادبی روایت

میں جو صالح عناصر ہیں جن کی بدولت وہ آج مضامین کے گلدستے لیے میدان ادب میں محوِ خرام ہیں۔ ہمیں اپنی نظم کو ان کی ہم طرح بنانا چاہیے۔ آزاد نے صرف یہی لکچر ہی نہیں دیا بلکہ مثنوی شب قدر، صبح اُمید، حب وطن جیسی مثنویاں انہی اصولوں کو پیش نظر رکھ کر کہیں اور "انجمن پنجاب" کے جلسوں میں پڑھیں۔ پھر تو انھیں جیسا ساتھی مل گیا۔ حالی نے اپنی نظموں کو مقصدیت کا جامہ پہنایا اور پند و مواعظ کا دفتر کھول دیا۔ آزاد کے یہاں نظم گوئی کسی مقصد کے تحت وجود میں نہیں آئی تھی، بہ الفاظ دیگر ان کی نظمیں کسی خاص مقصد کے تحت نہیں کہی گئیں سوا اس کے کہ نظم میں وہ مختلف مضامین پیش کیے جائیں جنھیں ہم تسلسل کے ساتھ غزل میں پیش نہیں کر سکتے نیز ہماری شاعری ہجر و وصال، گل و بلبل، زلف و آنچل کی قید سے آزاد ہو۔ چنانچہ انھوں نے اپنی نظموں کے مجموعے کا نام "نظم آزاد جو حُسن و عشق کی قید سے آزاد ہے" رکھا۔ یہ نظمیں حُسن و عشق کی قید سے آزاد ضرور ہیں لیکن شاعری سے عاری نہیں ہیں۔ ان کی نظموں میں ندرت اور غنائیت کی فضا چھائی ہوئی ہے۔ مثنوی صبح امید کے یہ اشعار دیکھیے:

جب کیا صبح نے روشن فلکِ مینائی
بستر خواب سے میں لے کے اُٹھا انگڑائی
آنکھ مل کر جو نظر کی سوئے میدانِ جہاں
ذرّے ذرّے میں نظر آیا رُخ جانِ جہاں
کام کرتی تھی جہاں تک نگہ دور انداز
تھا کھُلا آنکھوں کے آگے چمن قدرت راز
سبز و شاداب تمام ایک طرف دامن کوہ
جس پہ ہے فرش زمیں گلشن گردوں کی شکوہ
برگ برگ اس کا ہے آئینہ لیے پیش نظر
جن میں ہیں جلوہ نما دل کی مُرادوں کے ثمر

آرزوؤں سے کھلے ہیں گلِ رعنا یکسر
جن سے نکلیں گے ثمر ہائے تمنّا یکسر

اور مثنوی شب قدر کے یہ اشعار :

اس تیرہ شب میں شاعر روشن دماغ ہے
بیٹھا اندھیرے گھر میں جلائے چراغ ہے
ڈوبا ہے اپنے سر کو گریباں میں ڈال کے
اُڑتا مگر ہے کھولے ہوئے پَر خیال کے
لاتا فلک سے ہے کبھی تارے اُتار کر
جاتا زمیں کی تہہ میں ہے پھر غوطہ مار کر
پڑھتا ہے ذرّے ذرّے پہ افسوں نئے نئے
ہو جاتے ہیں وہی درِ مضموں نئے نئے

ایسا نہیں کہ آزاد صرف جدید رنگ کی شاعری کرتے تھے۔ ان کے کلام میں قصائد اور غزلیات میں استاد ذوق کا رنگ صاف نظر آتا ہے لیکن غزلیات میں بھی حُسن وعشق کے مضامین کمتر ہیں۔ سلاست، زبان دانی اور محاورہ بندی کا التزام رکھا گیا ہے۔

وہ تو جس بات میں دیکھو ہمیں دم دیتے ہیں
اور ہمیں دیکھو کہ ہم اس پہ بھی دم دیتے ہیں

حیف آتا ہے کہ کھوئی عمر مضموں باندھ باندھ
ایسی بندش سے تو بہتر تھا کہ پتھر باندھتا
بندشِ الفاظ میں جو آگیا سو بندھ گیا
اور کیا آزاد اس میں خاک پتھر باندھتا

اور قصیدے کے یہ اشعار:

ہجوم فکر سے ہوکر بہ تنگ میں ناکام
فضائے وادیٔ دل میں سحر تھا محوِ خرام
برنگِ جوشِ بہار آیا سامنے میرے
سرور و عیش و نشاط و طرب کا مجمعِ عام
کہا یہ میں نے کہ اے آب رنگِ گلشنِ دہر
تمھارے فیضِ قدم سے چمن شگفتہ تمام
یہ جمع ہو کے جو آتے ہو سب کے سب باہم
کدھر سے کوچ ہوا اور کدھر ہے آج مقام

اس رنگِ شاعری میں اس عہد کے بیشتر شعراء طبع آزمائی کر رہے تھے۔ آزاد کا اصل کارنامہ "نظم آزاد" کی ترویج و اشاعت ہے۔ اپنے لکچر میں آزاد نے جن نکات کو اُٹھایا انھیں اپنی نظموں کے ذریعے عام بھی کیا۔ اگرچہ ان کی یہ کوشش اس وقت بار آور نہ ہوئی لیکن آزاد کے لگائے ہوئے پودے نے ایسے چھتنار درخت کی صورت اختیار کرلی، جس کے سائے تلے حالی، شبلی، اسماعیل میرٹھی، دتاتریہ کیفی اور پھر اقبال، جوش، عظمت اللہ خاں وغیرہ کی نظمیں پروان چڑھیں۔ مختلف ہیئتوں میں نظمیں کہی گئیں۔ تجربے ہوئے۔ نظم جدید نے کروٹیں بدلیں، لیکن "انجمنِ پنجاب" نے جو ڈگر دکھائی تھی اسی شاہراہ پر چل کر اپنی رفتار متعین کرتی رہی۔

بہار اب جو گلشن میں آئی ہوئی ہے
یہ سب پود انھیں کی لگائی ہوئی ہے ▲▲

حالی کا 'مقدمۂ شعر و شاعری' اور 'شعر و شاعری'

اسلم پرویز

حالی نے "مقدمۂ شعر و شاعری" کے ذریعے اردو میں شاعری کی تنقید کا باقاعدہ آغاز کیا۔ انھوں نے اپنے مقدمے میں شعر و شاعری اور خصوصاً اردو شاعری سے متعلق جو مباحث اٹھائے ان میں نیا پن بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مسلم معاشرے کے تعلق سے سماجی اصلاح پسندی کی جو فضا بنی تھی حالی بھی اس کا ایک حصہ تھے۔ اس لیے شاعری کے بارے میں اگر وہ مقصدیت یا افادیت کی بات کرتے تھے تو اس میں کوئی تعجب نہیں۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ ادب سے متعلق مقصدیت یا افادیت کا تصور اپنے آپ میں ایک دلچسپ موضوعِ بحث ہے اور یہ بحث ہمارے ہاں برابر ہوتی رہی ہے۔

حالی بہ یک وقت شاعر، ادیب، نقاد، سوانح نگار، مترجم سبھی کچھ تھے اور اسی کے ساتھ وہ اپنے عہد کی اس دانش ورانہ روایت سے بھی ہمکنار تھے جو مغرب کے اثرات سے عبارت تھی۔ اس اعتبار سے اگر انھیں نشاۃ الثانیہ کا ادیب کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہوگا۔ نشاۃ الثانیہ کے ادیب کے ساتھ یہ خطرہ ہمیشہ لگا رہتا ہے کہ اس کی ہمہ جہتی اسے کہیں مجموعۂ اضداد نہ بنادے۔ حالی مجموعۂ اضداد

تو نہ تھے لیکن ان کی "شعروشاعری" اور اس کے "مقدمے" کی حد تک ان کے ہاں تھوڑا بہت تضاد ڈھونڈ نکالنا ایسا مشکل بھی نہیں۔ بات کو آگے بڑھاتے ہوئے یہاں "مقدمۂ شعروشاعری" کے بارے میں سجاد انصاری کا وہ قول دہرایا جاسکتا ہے جو ڈاکٹر وحید قریشی نے "مقدمۂ شعروشاعری" کے اپنے مقدمے میں نقل کیا ہے۔ سجاد انصاری کا قول ہے کہ "میں تو اس حالی کا قائل ہوں جس نے مقدمے کے قبل شاعری کی اور شاعری کے بعد مقدمہ لکھا۔" گویا سجاد انصاری شاید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حالی کی "شعروشاعری" میں "مقدمے" کی توجیہات کی جستجو اور ان کے "مقدمے" میں "شعروشاعری" کی توجیہات کی تلاش بے سود ہے۔ سجاد انصاری نے اگرچہ بات تو پتے کی کہی ہے لیکن ذرا گھما پھرا کر۔ کہنے کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ حالی کی "شعروشاعری" اور اس کے "مقدمے" کے درمیان مکمل ہم آہنگی کی صورت حال شاید نہیں ہے۔ حالی نے اپنے دیوان میں شامل قطعات اور قصائد کے سنین تالیف کی نشان دہی کردی ہے لیکن ان کی غزلوں کا زمانی تعین بہ اعتبارِ سنین نہیں کیا جاسکتا۔ حالی کا کہنا ہے کہ انھوں نے "مقدمے" کو لکھنے میں دس سال صرف کیے۔ "مقدمۂ شعروشاعری" کی اشاعت ۱۸۹۳ء میں عمل میں آئی۔ گویا انھوں نے لگ بھگ ۱۸۸۳ء میں اس وقت "مقدمہ" لکھنے کا کام شروع کیا جب غالب کو مرے تیرہ برس ہوچکے تھے۔ حالی کی زندگی میں ذہنی تبدیلیوں کے اعتبار سے یہ تیرہ برس بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ "مقدمے" کے آغاز سے قبل ہی دیوانِ حالی کا ایک معتد بہ حصّہ وجود میں آچکا تھا۔ تیرہ برس تک اصلاحی تحریک کے ساتھ ذہنی وابستگی اور شاعری اور سماج کے باہمی تعلق پر پوری طرح غوروخوض کے بعد ہی انھوں نے "مقدمہ" لکھنے کا بیڑا اٹھایا ہوگا۔ اور پھر "مقدمہ" لکھنے کے دس برسوں کے درمیان انھوں نے مغربی ادب کے بارے میں جو کچھ پڑھا اس سب کا نچوڑ "مقدمے" کی شکل میں سامنے آیا۔ جملۂ معترضہ کے طور پر یہاں ایک بات یہ عرض کرنی ہے کہ دیوانِ حالی میں نواب آسمان جاہ کی شان میں جو قطعات اور قصیدے شامل ہیں ان کا زمانۂ تالیف "مقدمے"

کی تکمیل کے آس پاس کا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حالی نے ان قصیدوں میں قصیدہ نگاری کے کم و بیش انہی آداب کو ملحوظ رکھا ہے جو اسلاف کے زمانے سے چلے آرہے تھے۔ "مقدمے" کے مندرجات کا سایہ ان قصیدوں پر اگر ہے بھی تو بس معشوق کے آنچل کے سائے کی طرح ہلکا ہلکا۔ بہرحال پھر بھی یہی بہتر ہوا کہ انھوں نے "مقدمے" سے قبل شاعری کی، شاعری سے قبل "مقدمہ" نہیں لکھا ورنہ ہو سکتا تھا کہ ان کی تمام شاعری "مسدس" ہی ہو کر رہ جاتی اور حالی کی عظمت کے تمام تر اعتراف کے باوجود "مسدس" کے تعلق سے دیوار پر لکھی ہوئی یہ تحریر تو بہت سوں نے پڑھی ہوگی:

مطلقاً لطف و کیف سے خالی
زندگی ہے مسدس حالی

اس شعر میں اگرچہ شوخی اور شرارت کا عنصر بہت زیادہ ہے لیکن صداقت کی چاشنی کے ساتھ۔

شاہ ظہور الدین حاتم جب ترکِ ایہام گوئی کی تحریک پر ایمان لائے تو انھوں نے اپنا تمام کلام سوائے ان اشعار کے جن میں اُن کے نزدیک ایہام نہیں تھا ضائع کر دیے اور پھر بچے کھچے اشعار کو انھوں نے دیوان زادہ کے نام سے از سرِ نو ترتیب دیا۔ یہاں اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ایہام ایک معنوی صنعت ہونے کے ناتے ایسے شاعر کے خون میں شامل ہوتا ہے جس نے اُردو فارسی کی شعری روایت کو اپنے اندر پوری طرح جذب کیا ہو۔ حاتم کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ایک ایسے ہی شاعر تھے۔ لہٰذا ایہام کی جانب حاتم سے منسوب ان کا یہ رویّہ کہ اسے بآسانی شعر سے نکال پھینکا جا سکتا ہے فن کارانہ نہیں بلکہ میکانکی ہے اور اس کے ثبوت کے طور پر دیوان زادہ حاتم کے صرف یہ تین شعر حاضر ہیں:

ہر قدم پر سرو پانی ہو نہ ہے
جو چلے وہ قامتِ دل جو مرا

کئی فرہاد ہیں جویا ترے شیریں لب کے
کئی یوسف سے پڑے ہیں تری چاہوں کے بیچ

آج عاشق کے تئیں کیوں نہ کہے تو دُر دُر
واسطہ یہ ہے کہ موتی ہے ترے کان کے بیچ

شعر میں ایہام کے استعمال کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو وہ جہاں شعر ہی برائے ایہام کہا جائے جیسا کہ ہم دورِ ایہام گویاں کے بیشتر شعرا کے ہاں دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جہاں ایہام برائے شعریت ہو جس کی ایک عمدہ مثال ریاض خیرآبادی کا یہ شعر ہے:

جام مے توبہ شکن توبہ مری جام شکن
سامنے ڈھیر ہیں ٹوٹے ہوئے پیمانوں کے

حالی نے حاتم کی طرح اپنے دیوان کو دیوان زادہ تو نہیں بنایا اور وہ بنا بھی نہیں سکتے تھے اس لیے کہ حاتم نے تو دیوان زادہ بنانے کے عمل میں اپنے ان اشعار کو قلمزد کر دیا تھا جو ان کے نزدیک ایہام کی 'لغویت' سے پُر تھے۔ حالی کے ہاں معاملہ دوسرا تھا۔ وہ تو اپنے ان اشعار کو اصلاح پسندی کی نئی محبوبہ کی چاہت میں عاق کرنا چاہتے تھے جو تغزل اور شاعری کی جان تھے۔ لہٰذا انھوں نے اپنے ان اشعار کو دریا برد کرنے کے بجائے ق کی مُہر سے داغ کر کے اپنی "شعر و شاعری" کے اصطبل میں قرار رکھا۔ گویا جو صورتِ حال حاتم کی ترکِ ایہام گوئی کی تحریک کے سلسلے میں پیش آئی ویسی ہی صورت کا سامنا حالی کی شاعری کو اصلاح پسندی کے دور میں تھا۔ یہاں پھر اسی ایہام والی منطق کو دُہراتے ہوئے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر اصلاحِ معاشرہ برائے شعر مقصود ہو تو شعر کی حُرمت کو زیادہ خطرہ نہیں لیکن اگر تخلیقِ شعر بجائے خود برائے اصلاحِ معاشرہ ہو تو پھر وہ شاعری نہیں مینی فیسٹو ہو گا۔

مقدمۂ شعر و شاعری میں حالی نے بنیادی طور پر تین باتیں کہی ہیں جو

اس طرح ہیں :

ایک : نفسِ شعر وزن کا محتاج نہیں۔

دو : شاعری میں تخیل مقدم ہے۔

تین : شاعری کو نیچرل اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے۔

جن کتابوں میں مشرقی شعریات کے موضوع سے بحث کی گئی ہے ان میں شعر کی تعریف عام طور پر جن الفاظ میں کی گئی ہے وہ ہیں —— کلام موزوں و مقفیٰ بالقصد —— یعنی شعر کے لیے تین شرائط مقرر کی گئیں۔ ایک یہ کہ وہ بالارادہ کہا گیا ہو، دوسرے یہ کہ وہ موزوں ہو اور تیسرے یہ کہ وہ مقفیٰ ہو۔ ان میں سے ہر شرط کا پورا ہونا لازمی قرار دیا گیا۔ حالی کا کہنا ہے کہ شعر پر وزن کی شرط عربوں نے لازم کی ہے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ممتاز حسین نے اپنی کتاب حالی کے شعری نظریات : ایک تنقیدی مطالعہ میں کہا ہے شعر کے ساتھ وزن کا تصور قدیم یونان میں بھی موجود تھا۔ ارسطو نے تخیل آفرینی کو شعر کی پہلی شرط قرار دیا ہے اور شعر کے موزوں ہونے کو شعر کے لیے مقدم تو نہیں قرار دیا لیکن اسے غیر ضروری بھی نہیں بتایا۔ البتہ وزن کے سلسلے میں ارسطو نے ایک بات یہ ضرور کہی ہے کہ اگر کوئی کلام موزوں اور مقفیٰ ہے لیکن اس میں قوتِ تخیلہ کی کارفرمائی نہیں ہے یا وہ کوئی سائنس کا فارمولا ہے جسے نظم کر دیا گیا ہو تو اسے نظم یا 'وَرس' تو کہا جا سکتا ہے شعر ہرگز نہیں۔ ہمیں یاد ہے کہ پرائمری کے درجے میں ہمیں جغرافیے کا ایک سبق اس طرح یاد کرایا گیا تھا :

"اٹک میں اٹک، پنڈی گھیپ، تلاگنگ، فتح جنگ"

اسی طرح کلینڈر کے مہینوں کے بارے میں بھی ہمیں ماسٹر جی نے ایک نظم اس طرح رٹوائی تھی :

تیس دن ستمبر کے — اپریل جون نومبر کے

فروری کے آٹھ اور بیس — باقی سب کے ایک اور تیس

فروری جب لیپ کا آئے — اٹھائیس پر ایک اور بڑھائے

ظاہر ہے مندرجہ بالا دونوں صورتیں صرف نظم کہلانے کی مستحق ہیں شاعری کہلانے کی نہیں۔ اس لیے کہ ان میں تخییل آفرینی کہیں نہیں۔ اس کے علاوہ اگر ہم حالی کے اس قول کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ "نفس شعر وزن کا محتاج نہیں" خود حالی کے کلام پر نگاہ ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ شاعری کو بالکل ایک نئی ڈگر پر ڈالنے اور اسے ایک بہت بڑے مشن کے تابع بنانے والے اس مجتہد نے اپنے کلام کا کوئی نمونہ ہمارے سامنے ایسا نہیں پیش کیا جو وزن کی احتیاج سے عاری ہو۔ گویا حالی کا کلام ان کے اس قول کی براہ راست نہ سہی بالواسطہ نفی ہے کہ "نفس شعر وزن کا محتاج نہیں۔ اب جہاں تک نظم اور شعر کے فرق کی بات ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔ حالی کی شاعری کا معتدبہ حصہ ایسا ہے جو موزوں و مقفیٰ تو ہے لیکن اس میں وہ تخیل آفرینی نہیں ہے جسے انھوں نے خود شعر کے لیے مقدم ٹھہرایا ہے۔ اس اعتبار سے "مسدس" کے ایک بڑے حصے کو ہم شعر کہنے کے بجائے صرف نظم کہنے پر ہی اکتفا کریں گے۔ گویا:

تیس دن ستمبر کے۔
اپریل جون نومبر کے

یا

شریفوں کی اولاد بے تربیت ہے
تباہ اُن کی حالت بُری اُن کی گت ہے

ان دونوں باتوں میں جذبے کا تو یقیناً بڑا فرق ہے باقی شعریت کی سطح پر یہ دونوں باتیں محض نظم کی تعریف سے اوپر اُٹھتی نہیں دکھائی دیتیں۔ اب رہی یہ بات کہ "شاعری کو نیچرل اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے" تو اس سلسلے میں یہ عرض کرنا ہے کہ شاعری کا ایک ہی وقت میں نیچرل ہونا اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا شاید ممکن نہیں۔ نیچرل شاعری ضابطوں کی نہیں بلکہ نیچر کے قوانین کے تابع ہوتی ہے اور یہ قوانین اپنا ضابطۂ اخلاق خود مرتب کرتے ہیں۔ یہاں

ارسطو کے فارمولے کی بنیاد پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نیچرل شاعری، شعر ہوتی ہے اور ضابطۂ اخلاق کی شاعری محض نظم ہوتی ہے۔ نیچرل شاعری کے ضمن میں حالی کی غزل کا یہ مطلع پیش کیا جا سکتا ہے:

اس کے جاتے ہی یہ کیا ہوگئی گھر کی صورت
نہ وہ دیوار کی صورت ہے نہ در کی صورت

اور ضابطۂ اخلاق کی مثال "مسدس" کے ان دو مصرعوں سے دی جا سکتی ہے:

تن آسانیاں چاہے اور آبرو بھی
وہ قوم آج ڈوبے گی گر کل نہ ڈوبی

سائنٹفک سوسائٹی کا قیام ۱۸۶۳ء میں عمل میں آیا۔ حالی کی عمر اُس وقت چھبیس سال تھی۔ غالب ابھی زندہ تھے اور نذیر احمد نے اُس وقت تک فسانۂ مبتلا نہیں لکھا تھا۔ اس لیے نئی روشنی سے وہ تھوڑا بہت دوچار تو تھے لیکن اس سے ان کی شعر و شاعری پر ابھی کوئی آنچ نہیں آئی تھی۔ حالی کو اس زمانے میں غالب اور شیفتہ دونوں سے قربتیں حاصل تھیں لیکن اس طرح کہ غالب سے ان کو عقیدت اور شیفتہ سے انسیت تھی۔ حالی کا مزاج غالب کی پیچیدہ طبیعت سے زیادہ شیفتہ کے شاعرانہ مزاج سے ہم آہنگ تھا۔ اسی لیے انھیں شیفتہ کے مقابلے میں غالب کی اصلاح اور مشورہ زیادہ پسند نہ آتا تھا۔ ۱۸۶۹ء میں غالب کے انتقال کے بعد حالی نے غالب کا مرثیہ لکھا جس میں بھرپور شعریت شاید اس لیے بھی تھی کہ وہ مثنوی یا مسدس کے بجائے ترکیب بند کی شکل میں تھا اور ترکیب بند کو غزل کی ماں جائی تو کہا ہی جا سکتا ہے۔ اسی کے بعد سے حالی نے اپنی روش بدلنی شروع کردی۔ ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق کا اجرا ہوا۔ غالب اور شیفتہ کا سایہ حالی کے سر سے اُٹھ ہی چکا تھا۔ انھیں سرسیّد تحریک لے اُڑی۔ ۱۸۷۲ء میں حالی ملازمت کے لیے لاہور پہنچے۔ محمد حسین آزاد وہاں دبستان لاہور کی بنیاد پہلے ہی ڈال چکے تھے۔ ڈاکٹر وزیر آغا،

محمد حسین آزاد کے تعلق سے لاہور کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"انھوں نے دہلی سے نقلِ مکانی کی اور لاہور ایسے شہر میں آکر بود و باش اختیار کرلی جہاں ان کی طبیعت کی جولانی اور شخصیت کی بے قراری کا احاطہ کرنے کے لیے ایک ویسی ہی بے قرار اور متحرک فضا دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ لاہور شہر ازمنۂ قدیم ہی سے ان طوفانوں کی زد میں رہا ہے جو نت نئے قافلوں، طالع آزماؤں اور نئے خیالوں کو اپنے جلو میں لیے یہاں وارد ہوئے اور پھر یہاں کے ذہنی اور جسمانی انجماد کو بار بار توڑتے رہے۔ اس سے لاہور کے باسیوں کے ہاں دو میلان بطور خاص پروان چڑھے۔ ان میں سے ایک میلان تو خیال آفرینی کا تھا اور دوسرا تماشا پسندی کا.......... یہی دو میلان جب ادب میں منتقل ہوئے تو اولاً جذبے پر تخیل کے غلبے اور ثانیاً تمثیل نگاری کی روش کے طور پر نمایاں ہوگئے۔"

(تنقید اور مجلسی تنقید، صفحہ ۳۶)

وزیر آغا کے اس بیان میں ہمارے مطلب کی ایک بات جس کا سلسلہ حالی سے ملایا جاسکتا ہے وہ ہے جہاں جذبے پر تخیل کے غلبے کی بات کہی گئی ہے۔ گویا قیامِ لاہور کے زمانے میں حالی کے ذہن میں یہ خیال جاگزیں ہوگیا کہ شاعری کو جذبات کے اظہار کا ذریعہ نہیں تخیل آفرینی کا آلۂ کار ہونا چاہیے۔ لاہور کی ذہنی فضا، کرنل ہالرائڈ کی سرپرستی، انجمن پنجاب کے مشاعرے اور ملازمت کے سلسلے میں انگریزی لٹریچر کے اُردو تراجم کی دیکھ بھال کا کام غرض ان تمام چیزوں نے حالی کی اس فکر پر گہرا اثر ڈالا جو شعر و شاعری سے متعلق ایک واضح تنقیدی نظریے کی تلاش میں تھی۔ تنقید نگار حالی اور شاعر حالی کے درمیان ایک بے گانگی کی سی کیفیت شاید اسی لیے پائی جاتی ہے کہ حالی نے شعر کی تاثیر سے بے نیاز ہوکر اپنے تنقیدی تاثرات کو شعر پر منطبق کرنے کی مہم شروع کی تھی۔ بہر حال ان تمام باتوں کے باوجود حالی اپنی

"مسدس" میں تخیل آفرینی کا مظاہرہ کرنے کے مقابلے میں ایک قسم کی شدتِ جذبات سے مغلوب دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح "مسدس" کی جذباتی فضا میں "مقدمے" کی تالیف سے پہلے کا حالی پرِ تیغ کبوتر کی طرح پھڑپھڑاتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ "مسدس" کا نفسِ مضمون مقصدی، افادی یا اصلاحی تھا اس لیے "مسدس" کی شاعری ایک طرف تو اپنی تمام تر شدتِ جذبات کے باوجود ان کی مہر بہ قاف (ق) شاعری کے ہم پلہ نہ ہو سکی اور دوسری جانب خیال پر جذبے کے غلبے کی وجہ سے وہ تخیل آفرینی کی شرط کو بھی پوری طرح نبھانے سے قاصر رہی اور اُن حدوں کو صحیح معنوں میں نہیں چھو سکی جہاں کلام موزوں اور مقفیٰ ہونے کے ساتھ ساتھ شاعری بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ "مدوجزر اسلام" ایک تاریخی تصنیف ہونے کے باوجود شاعری ہونے کے بجائے صرف منظوم پند نامہ ہو کر رہ گئی۔ تاہم آج بھی ادب اور سماج کے معاملات پر سنجیدگی سے غور و خوض کرنے والے بعض حضرات جن کے صاحبِ رائے ہونے میں بھی کوئی شبہہ نہیں "مدوجزر اسلام" کی عظمت کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک صدی گزرنے کے بعد بھی اس نظم کا اطلاق مسلمانوں کے حالِ زار پر جوں کا توں ہوتا ہے۔ تو کیا اس بات کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ حالی اپنے "مقدمے" کے نقطۂ نظر سے شاعری سے جو کام لینا چاہتے تھے اس میں وہ ناکام رہے اور مسلم معاشرہ آج بھی وہیں کا وہیں ہے جہاں وہ "مدوجزر اسلام" کی تالیف سے پہلے تھا۔

حالی ایک دردمند دل رکھتے تھے۔ ان کے اندر اجتہاد کی قوت تھی، ان کا ذہن خلاق تھا وہ روشن خیال تھے اور بلا کے انسان دوست بھی اور اسی ناتے وہ پورے انسانی معاشرے کے خیرخواہ تھے۔ ان کے پاس مغربی اقدار کی ادھ کچری واقفیت بھی تھی۔ وہ سماج کی اصلاح چاہتے تھے لیکن ان کے پاس اس اصلاح کو بروئے کار لانے کا ایک ہی وسیلہ تھا — ان کی اپنی شاعری۔ چنانچہ انھوں نے اسی کو داؤ پر لگا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی شاعری سے سید احمد خاں کی تو عاقبت سُدھر گئی لیکن اُردو شاعری کی تاریخ جس عاقبت کا نام ہے وہاں حالی جنت میں

جانے کے بجائے اعراف ہی میں پڑے رہ گئے۔

بہرحال ان تمام باتوں کے باوجود حالی کو اُردو کا پہلا پروٹسٹنٹ نقاد کہا جاسکتا ہے جو اس اعلان کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے آگے بڑھے تھے:

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر
شہر میں کھولی ہے حالی نے دکاں سب سے الگ

مقدمۂ شعر و شاعری کے نام سے انھوں نے بھاپ کا انجن ایجاد کیا تھا اس پر ان کے زمانے میں بڑی لے دے ہوئی۔ کیتھولک حسرت موہانی نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ لکھنؤ والے ان پر الگ چڑھ دوڑے لیکن یہ "ڈفالی" مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے موقف پر ڈٹا رہا۔ چنانچہ اس کا ایجاد کیا ہوا بھاپ کا یہ انجن آج برقی ریل گاڑیوں میں بدل چکا ہے۔ ●●

(بقیہ مابعد جدید ادب)

گستاو فلوبیر نے خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ ایک ایسا ناول لکھنا چاہتا ہے کہ جو کسی موضوع پر مبنی نہ ہو اور مابعد جدید ادب فلوبیر کی اس خواہش کی تکمیل ہے۔ لیکن اس بات کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ مابعد جدیدیت کی text, texture اور textuality سے بے محابہ دلچسپی کسی مثبت اقدار کے فقدان کا بھی اشاریہ ثابت ہوسکتی ہے۔ یہ بات ضرور غور طلب ہے اور مفکروں اور نظریہ سازوں کے لیے لمحۂ فکریہ بھی ہے۔

گو مابعد جدید ادب ققنس کی مانند اپنی راکھ سے بار بار پیدا ہونے کی قوت رکھتا ہے، پھر بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ ادب ناقدوں اور عالموں کے خواب کی تعبیر تو ضرور ہے لیکن قاری کے لیے محض ایک خواب ہے۔ ●●

حالی : معاشرتی اصلاح کا تصوّر

مظہر مہدی

خواجہ الطاف حسین حالیؔ انیسویں صدی کی ساتویں دہائی کے اواخر تک مسلمانوں کے مجموعی مسائل اور مسلم معاشرے میں اصلاحات کی ضرورت سے واقف ہو چکے تھے۔ اس کا اندازہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں سیّد احمد خاں اور اُن کے کام کے عنوان سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئے ان کے مضمون کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ اس مضمون میں حالی نے سرسیّد کے اصلاحی منصوبوں اور سرگرمیوں کو مسلمانوں کے حق میں مفید قرار دیتے ہوئے نہ صرف ان سے اتفاق کیا ہے بلکہ ان کی حمایت بھی کی ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں اس امر کا اظہار بھی کیا کہ سرسیّد کے اصلاحی منصوبوں سے متعلق ان کا یہ رویّہ غیر جانب دارانہ ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو اس قسم کی سرگرمیوں میں شرکت اور تعاون کا مشورہ بھی دیا۔ اس کے بعد کی دہائی میں وہ سمجھ کی سطح پر زندگی کے حقائق سے زیادہ قریب آئے اور مسلم معاشرے کو درپیش مسائل کے بارے میں ان کا ذہن بھی صاف ہونے لگا۔ پنجاب گورنمنٹ بکڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران ان کی نظروں میں مشرقی اور بالخصوص فارسی ادب کی قدر و قیمت کم ہونے لگی۔ مشرقی ادبیات کی وقعت کے کم ہونے کا اظہار ہندوستانی

مُسلم اشراف کی تہذیب و ثقافت اور اُس کی فرسودگی سے افتراق کا اعلان تھا۔ بک ڈپو کی ملازمت کا زمانہ ان کی دانش ورانہ زندگی کا ایک اہم موڑ ہے۔ اسی دوران وہ انگریزی ادب، ادب کے مغربی نظریات، طرزِ فکر اور خیالات سے پہلی بار متعارف ہوئے جس کی بنا پر وہ ادب میں سادگی اور حقیقت پسندی پر زور دینے لگے۔ اسی زمانے میں انجمن پنجاب کے زیرِ اہتمام منعقد کیے گئے موضوعاتی مشاعروں میں نظمیں پڑھنا ادب میں سادگی اور حقیقت کی ضرورت کی غمازی ہے[۳] اور عورتوں کی اصلاح کی خاطر مجالس النسا[۴] تحریر کرنا اُس دور میں مُسلم عورتوں کی حیثیت سے بے اطمینانی کا اظہار ہے۔ ۱۸۷۹ء میں سرسیّد کی تحریک[۵] پر حالی کے مشہور و معروف مسدس "مدوجزرِ اسلام" لکھنے کا مقصد مسلمانوں کو، ان کے ماضی کی "عظمت" کی یاد دلا کر، حالی کی غفلت سے بیدار کرنا اور مستقبل میں ترقی کے لیے ان کے اندر قوتِ عمل پیدا کرنا تھا۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے نصف آخر کے نوآبادیاتی ماحول میں مسلمانوں کی پست حالت سے افسردہ تھے۔ اس نظم میں اسلام کے ظہور سے قبل یعنی "زمانۂ جاہلیت" سے ۱۸۷۹ء تک کی ایک تاریخ اپنے مخصوص مقصد کے تحت پیش کی گئی ہے اور کافی طمطراق کے ساتھ مسلمانوں کے عروج کا قصیدہ اور ان کے زوال کا مرثیہ لکھا گیا ہے۔

حالی کے نزدیک مسلمانوں کے مجموعی زوال کا بنیادی سبب ان کی معاشی پستی ہے جس کا ذمّے دار دیگر چیزوں کے علاوہ مذہب کی غلط سمجھ ہے۔ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں میں رائج اسلام کی اصطلاح کی خاطر اس کی اصل روح کو پیش کرنے اور اس کو ترقی کے مطابق ثابت کرنے کے لیے ایک بہت ہی بڑا مضمون الدین یسر کے عنوان سے اسی سال تہذیب الاخلاق میں شائع کیا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حالی کے ذہن میں اُنیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے اواخر تک مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کا خاکہ مرتب ہوچکا تھا اور وہ ان شعبہ ہائے زندگی کی نشان دہی کرچکے تھے جو اصلاح کے متقاضی تھے۔

حالی نے محسوس کیا کہ مسلمانوں پر ادبار کی گھٹا چھائی ہوئی ہے اور ان کی سماجی اور اخلاقی حالت بالکل پست ہو چکی ہے۔ مسلم معاشرے میں رائج غلط قسم کے رسم ورواج، تعصب، جدید علوم وفنون سے بے گانگی اور بے زاری، رائج مذہب کی کورانہ تقلید، مذہب کا غلط تصور، عورتوں کے بُرے عقائد اور توہمات جیسی خرابیاں اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں۔ جو چند امراء ہیں وہ قوم کی فلاح کی طرف سے بے پروا ہیں اور علماء جن کی حیثیت سماج میں مذہبی رہنماؤں کی ہے، ہوا کا رُخ نہیں پہچانتے۔ گویا یہ وہ سوچ تھی جس کے ساتھ حالی اپنا اصلاحی سفر شروع کرتے ہیں۔ اس وقت کے زوال آمادہ مسلم معاشرے کا نقشہ حالی نے اپنی مسدس میں پیش کیا ہے۔ اس کا آغاز وہ اس طرح کرتے ہیں :

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے　　　اسلام کا گر کر نہ اُبھرنا دیکھے
مانے نہ کبھی کہ مد ہے ہر جزر کے بعد　　　دریا کا ہمارے جو اُترنا دیکھے

اب مسدس کے بند دیکھیے :

گھٹا سر پہ ادبار کی چھا رہی ہے　　　فلاکت سماں اپنا دکھلا رہی ہے
نحوست پس و پیش منڈلا رہی ہے　　　چپ و راست سے یہ صدا آ رہی ہے
کہ کل کون تھے آج کیا ہو گئے تم
ابھی جاگتے تھے ابھی سو گئے تم

پر اُس قومِ غافل کی غفلت وہی ہے　　　تنزّل پہ اپنے قناعت وہی ہے
ملے خاک میں پر رعونت وہی ہے　　　ہوئی صبح اور خوابِ راحت وہی ہے
نہ افسوس انھیں اپنی ذلّت پہ ہے کچھ
نہ رشک اور قوموں کی عزّت پہ ہے کچھ

یہ گدلا ہوا جب کہ چشمہ صفا کا　　　گیا چھوٹ سر رشتہ دینِ ہُدا کا
رہا سر پہ باقی نہ سایہ ہُما کا　　　تو پورا ہوا عہد جو تھا خدا کا

کہ ہم نے بگاڑا نہیں کوئی اب تک
وہ بگڑا نہیں آپ دنیا میں جب تک

نہ ثروت رہی اُن کی قائم نہ عزّت　　　گئے چھوڑ ساتھ ان کا اقبالؔ و دولت
ہوئے علم و فن اُن سے ایک ایک رخصت　　　مٹیں خوبیاں ساری نوبت بہ نوبت
رہا دین باقی نہ اسلام باقی
اک اسلام کا رہ گیا نام باقی

پھر اک باغ دیکھے گا اُجڑا سراسر　　　جہاں خاک اُڑتی ہے ہر سو برابر
نہیں تازگی کا کہیں نام جس پر　　　ہری ٹہنیاں جھڑ گئیں جس کی جل کر
نہیں پھول پھل جس میں آنے کے قابل
ہوئے روکھ جس کے جلانے کے قابل

جہاں زہر کا کام کرتا ہے باراں　　　جہاں آ کے دیتا ہے رو ابرِ نیساں
تردّد سے جو اور ہوتا ہے ویراں　　　نہیں راس جس کو خزاں اور بہاراں
یہ آوازِ پیہم وہاں آ رہی ہے
کہ اسلام کا باغِ ویراں یہی ہے

بہت آگ چلموں کی سلگانے والے　　　بہت گھاس کی گٹھریاں لانے والے
بہت در بہ در مانگ کر کھانے والے　　　بہت فاقے کر کر کے مر جانے والے
جو پوچھو کہ کس کان کے ہیں وہ جوہر
تو نکلیں گے نسلِ ملوک اُن میں اکثر

انھیں کے بزرگ ایک دن حکمراں تھے　　　انھیں کے پرستار پیر و جواں تھے
یہی مامنِ عاجز و ناتواں تھے　　　یہی مرجعِ دیلم و اصفہاں تھے
یہی کرتے تھے ملک کی گلہ بانی
انھیں کے گھروں میں تھی صاحب قرانی

یہ اے قومِ اسلام! عبرت کی جا ہے — کہ شاہوں کی اولاد در در گدا ہے
جسے سنیے افلاس میں مبتلا ہے — جسے دیکھیے مفلس و بے نوا ہے

نہیں کوئی اُن میں کمانے کے قابل
اگر ہیں تو ہیں مانگ کھانے کے قابل

حالی نے مسلمانوں کو ان کی حالت سے آگاہ کرنے کے لیے ان کے سامنے جو تصویر پیش کی وہ ایسے اشخاص کی تھی جن کے آبا و اجداد ہندوستان میں حکمراں رہ چکے تھے، جن کے ہاتھوں میں ملک کی باگ ڈور تھی اور پیر و جواں جن کی قصیدہ خوانی کرتے تھے۔ لیکن آج ان کے زوال کا عالم یہ تھا کہ وہ چلموں کی آگ سلگاتے تھے، گھاس کی گٹھریاں ڈھوتے تھے، در بہ در بھیک مانگتے تھے اور فاقہ کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے حالات کے بدلنے کے ساتھ خود کو نہیں بدلا اور زمانے کے تقاضے کے مطابق علم و ہنر حاصل نہیں کیا۔ مگر یہ تصویر عام غریب مسلمانوں کی نہیں تھی کیوں کہ یہ مثال نہیں بن سکتے تھے۔ اس قسم کی تصویر دکھانے کا یہ مقصد تو تھا ہی کہ مسلمان، حکمراں طبقے سے تعلق رکھنے والے ہم مذہب کی عبرت ناک حالت دیکھ کر نصیحت حاصل کریں لیکن اس کے علاوہ یہ طبقاتی رویّے کا اظہار بھی تھا۔ حالی کے علاوہ سرسید، نذیر احمد اور شبلی نے بھی اس طبقے کے زوال کا رونا رویا ہے۔ ان تمام دانش وروں کا تعلق طبقۂ اشرافیہ سے تھا۔ وہ اسی طبقے سے خود کو وابستہ کرتے تھے اور اسی طبقے کی اصلاح کے لیے کوشاں بھی تھے۔ بہرحال حالی نے بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کو ہوشیار کرتے ہوئے کہا کہ پرانی تہذیب و تمدّن کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ پرانے علوم و فنون از کار رفتہ ہو چکے ہیں اور اگلے زمانے میں جو چیزیں باعثِ افتخار تھیں اب بے وقعت خیال کی جاتی ہیں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ نئے رسم و رواج، نئے اصول و ضوابط، نئی تہذیب و تمدّن اور نئے علوم و فنون کا رواج قائم ہو چکا ہے۔ حالی کی بڑی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو نہ صرف محسوس کیا

بلکہ مسلمانوں کو بھی ان سے باخبر کیا تاکہ وہ بدلتے ہوئے معاشرے میں موثر رول ادا کر سکیں :

لی ہے کروٹ ایک مدت سے زمانے نے بدل
راس تھا اگلوں کو جو موسم، گیا کب کا نکل
جو تمدن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ
آگیا ہے اس کی بنیادوں میں سرتاسر خلل
کام کے ہیں اب نہ دنیا میں ہنر ان کے نہ فن
اور بکار آمد زمانے میں ہے کس اُن کا نہ بل
ہیں نئی رسمیں، نئے آئیں، نئی ہے چال ڈھال
اور نئے علم و ہنر کا ہے جدھر دیکھو عمل

حالی کا خیال تھا کہ تبدیلی ناگزیر ہے اور اس سے مفر ممکن نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق عمل کرنا چاہیے ورنہ پچھتاوا ہی ان کے ہاتھ آئے گا۔ اس لیے وہ ان کو اپنی نصیحت پر کان دھرنے کا مشورہ دیتے ہیں :

زمانہ دیر سے چلّا رہا ہے اے مسلمانو!
کہ ہے گردش میں میری غیب کی آواز پہچانو
سُنے ہوں گر نہ معنی "لاتسبوالدہر" کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ ربّانی مجھے مانو
وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا ہے
اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے نادانو
مری بازی کا منصوبہ گیا کب کا پلٹ یارو
خبر تم کو بھی ہے کچھ اے مری چالوں سے بیگانو[9]

وہ سماجی تبدیلیوں پر نہ صرف گہری نظر رکھتے تھے بلکہ بقا اور ترقی کی خاطر بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے فلسفے کے علمبردار بھی

تھے ۔ اسی فلسفے کے پیشِ نظر انھوں نے مسلمانوں کو جاگیردارانہ نظام کے خاتمے اور سرمایہ داری کی آمد سے آگاہ کیا' جس میں جاگیردارانہ ٹھاٹ' روایتی علوم و فنون' بے ہنری اور تن آسانی کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی بلکہ وہ جدید علم و ہنر سے لیس اور محنت و مشقت کرنے والے اشخاص ہی کا زمانہ تھا :

گئے وہ دن کہ ثروت باپ دادا چھوڑ جاتے تھے
بس اب ثروت ہے مزدوروں کا حصہ' اے تن آسانو
گئے وہ دن کہ لاکھوں بے ہنریاں عیش کرتے تھے
ہوا ہے بے ہنر جینا بھی اب مشکل' مری مانو
مٹے ہو جس ہنر اور فن پہ تم وہ مٹنے والے ہیں
یہ سودا کب تک اے شمعِ سحرگاہی کے پروانو
بھرا سمجھے ہو جس گھر کو نہیں دیّار واں کوئی
کہاں بیٹھے ہو تم اے خانۂ ویراں کے دربانو
نصیحت میری مانو اب بھی اپنی ہٹ سے باز آؤ
بکھری جس وقت دیکھو میری جیتوں تم بھی بچھ جاؤ[۱۱]

ان کا یقین تھا کہ اگر بدلے ہوئے حالات میں مسلمان خوابِ غفلت میں پڑے رہے تو وہ زندگی کے ہر میدان میں پیچھے رہ جائیں گے ۔ اسی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا ہی کافی نہیں جانا بلکہ ان کو ترقی کی راہ بھی دکھانا ضروری سمجھا۔ انھوں نے جو راہ دکھائی وہ جدید زمانے کے تقاضوں کی تکمیل کی سمت جاتی تھی ۔ اس سلسلے میں انھوں نے کسی قسم کی مفاہمت نہیں کی یا کسی مصلحت کو جگہ نہیں دی کیونکہ وہ ایک کھلا ذہن رکھتے اور ردوقبول کے قائل تھے ۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے اپنی تہذیب و تمدّن کے ان غلط پہلوؤں کی تنقید کی جو ان کے نزدیک مقتضائے وقت کے خلاف تھے اور ساتھ ہی مغربی تہذیب و تمدّن کے ان عوامل کو سراہا جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ مغرب کی ترقی کے ضامن تھے اور مسلم معاشرے کی

تہذیب وتمدن میں بھی مثبت رول ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی کا یہی وہ بنیادی فلسفہ تھا جس کی بنیاد پر وہ ہوا کا رُخ پہچان کر ترقی کی راہ پر چلنے کا درس دیتے تھے:

زمانے کا دن رات ہے یہ اشارا کہ ہے آشتی میں مری یاں گزارا
نہیں پیروی جن کو میری گوارا مجھے ان سے کرنا پڑے گا کنارا

سدا ایک ہی رُخ نہیں ناؤ چلتی
چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی[12]

حالی نے اپنے انہی خیالات کو اپنے مضمون "زمانہ" میں یوں پیش کیا:

مُبارک ہیں وہ جنھوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر اس نے رُخ پھیرا اُس کے ساتھ پھر گئے۔ گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی... بدنصیب ہیں وہ جنھوں نے اس کی پیروی سے جی چُرایا...

... جو لوگ دنیا میں آکر کامیابی کا پورا پورا استحقاق حاصل کر گئے وہ وہی تھے جنھوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے جانے نہ دیا اور جیسا زمانہ دیکھا ویسے بن گئے۔[13]

حالی کا اس فلسفے میں ایسا پختہ یقین تھا کہ وہ ہر اُس شخص سے قطع تعلق کرنے کو تیار تھے جو زمانے کا ساتھ نہیں دینا چاہتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جس نے زمانے کی رفتار کے قدم سے قدم ملا کر چلنا نہیں سیکھا وہ ترقی کی منزل کو نہیں پا سکتا:

جس کو کہتے ہیں زمانہ، وہ ہے شانِ کبریا
اس کے وعدے ہیں امٹ، اس کی وعیدیں ہیں اٹل
جو چلے منزل گہہِ دنیا میں چال اس کے خلاف
رفتہ رفتہ اس کی چالوں نے دیا ان کو کچل[14]

حالی ایک بالکل عام اور نہایت ہی آسان سی بات یہ کہنا چاہتے تھے کہ

ہندوستانی مسلمانوں نے جن اقدار کو عزیز جان کر اپنے سینے سے لگا رکھا تھا وہ زمانے کے تقاضے اور تہذیب و ترقی کے خلاف تھے اور اگر وہ خود کو مہذب دکھنا اور ترقی کی راہ پر قدم رکھنا چاہتے ہیں تو انھیں اپنے اندر ان اقدار کو جگہ دینی ہوگی جو زمانے کے مطابق ہیں:

حالی نے ہندوستانی مسلم معاشرے میں موجود کاہلی اور سستی، عیش و عشرت، فضول خرچی اور گداگری پر طنز کیا، عورتوں کی بدعقیدگی، ان میں رائج بُرے رسم و رواج اور توہمات پر افسوس ظاہر کیا، ان چیزوں کو مانع تہذیب و ترقی خیال کیا اور مذہب کے غلط تصور کی اصلاح پر زور دیا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اقتصادی پستی کے سبب ہی مسلمانوں کے اندر دنیا کی تمام برائیاں موجود ہیں کیونکہ جب کوئی معاشرہ اقتصادی طور پر پس ماندہ ہو جاتا ہے تو اس کے طور طریقے، اخلاق و عادات، رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت سب کچھ پس ماندہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن قابلِ غور بات یہ ہے کہ انھوں نے تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی کی اسلامی تعبیر نہیں یا اس کا سبب عذابِ الٰہی نہیں قرار دیا بلکہ اس کی مادّی توجیہہ پیش کی اور کہا کہ اس کا سبب اقتصادی پسماندگی ہے۔ وہ کسی بھی معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو اہم خیال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اخلاقی، تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی دور کرنے کے لیے مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر زور دیا اور افلاس کو تمام بُرائیوں کی جڑ خیال کیا:

قلاکت جسے کہیے اُم الجرائمُ　　نہیں رہتے ایماں پہ دل جس سے قائمُ
بناتی ہے انساں کو جو بہائمُ　　مصلّی ہیں دل جمع جس سے نہ صائمُ

وہ یوں اہلِ اسلام پر چھا رہی ہے
کہ مسلم کی گویا نشانی یہی ہے

کہیں مکر کے گُر سکھاتی ہے ہم کو　　کہیں جھوٹ کی لو لگاتی ہے ہم کو
خیانت کی چالیں کھاتی ہے ہم کو　　خوشامد کی گھاتیں بتاتی ہے ہم کو

فسوں جب یہ باقی نہیں کارگر وہ
تو کرتی ہے آخر کو دریوزہ گر وہ[15]

انھوں نے مسلمانوں کو "فضول خرچی اور اسراف" سے بچنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں بخل اتنا بدنما نہیں جتنا اسراف":

حالی سے کہا ہم نے کہ ہے اس کا سبب کیا
جب کرتے ہو تم کرتے ہو مسرف کی مذمت
لیکن بہ خلاف آپ کے سب اگلے سخن ور
جب کرتے تھے کرتے تھے بخیلوں کو ملامت
اسراف بھی مذموم ہے پر بخل سے کم تر
ہے جس سے کہ انسان کو بالطبع عداوت
حالی نے کہا رو کے نہ پوچھو سبب اس کا
یاروں کے لیے ہے یہ بیاں موجب رقّت
کرتے تھے بخیلوں کو ملامت سلف اُس وقت
جب قوم میں افراط سے تھی دولت و ثروت
وہ جانتے تھے قوم ہو جس وقت تونگر
پھر اس میں نہیں بخل سے بدتر کوئی خصلت
اور اب کہ نہ دولت ہے نہ ثروت ہے نہ اقبال
گھر گھر پہ ہے چھایا ہوا افلاس و فلاکت
ترغیب سخاوت کی ہے اب قوم کو ایسی
پرواز کی ہے چیونٹیوں کو جیسے ہدایت [19]

حالی نے مسلمانوں کی قسمت پرستی اور کاہلی کو طنز کا نشانہ بنایا، ان کو "محنت" کرنے کی تلقین کی اور قوتِ عمل اور "ہمت" سے کام لینے کا درس دیا کیونکہ محنت و مشقت اور عمل پیہم ہی سے ترقی ممکن ہے۔[20] ان کے نزدیک عملی قوت والوں سے وہ لوگ مراد ہیں "جو زمانے کی رفتار کے موافق نہ صرف باتوں سے بلکہ کاموں سے قوم کے لیے خود نمونہ بن کر اس کو ترقی کی طرف مائل کریں" اس کی

توجیہہ انھوں نے اس طرح کی :

... معاشرت میں جو خرابیاں ان کو نظر آئیں، صرف اُن کی بُرائی اور مذمت کرنے ہی پر اکتفا نہ کریں بلکہ خود اُن کو ترک کر کے قوم کے لیے ایک مثال قائم کریں۔ معاش کے وہ جائز ذریعے جو عوام کی اکثر جماعتوں کی جھجک دور کریں۔ تجارت کے وہ اصول جن کے ذریعے سے کم مقدور آدمی بھی بڑی بڑی تجارتیں کر سکتے ہیں، ان پر خود کاربند ہو کر قوم میں تجارت کا چرچا پھیلائیں۔ اسی طرح ترقی کی ہر شاخ میں خود کچھ کر کے دکھائیں تاکہ اور لوگ بھی ان کی دیکھا دیکھی وہی رستہ اختیار کریں جو تعلیم ترقی کی جڑ ہے، اس کی اشاعت میں دم سے، قدم سے، درم سے، قلم سے غرض ہر طرح کوشش کریں۔[۱۸]

ان کا پختہ یقین تھا کہ جب تک مسلم معاشرے کی اقتصادی حالت بہتر نہیں ہوتی اس کی تہذیب و ترقی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض سے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت، دوکان داری اور صنعت و حرفت اختیار کرنے کی نصیحت کی اور نوکری کو ان پر ترجیح دی۔ ان کے نزدیک تجارت نہ صرف دولت و ثروت اور ترقی کا ذریعہ ہے بلکہ تہذیب الاخلاق بھی ہے۔[۱۹] حالی نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے اقتصادی بنیاد کو نہایت اہم خیال کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے تمام عقائد و نظریات اور سماجی اداروں کی اہمیت سے بھی صرف نظر نہیں کیا کیونکہ نہ صرف بنیاد ڈھانچے کو متاثر کرتی ہے بلکہ ڈھانچہ بھی بنیاد پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان دونوں میں تعامل ہوتا ہے اور اس عمل میں دونوں ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتے ہیں۔

حالی نے مسلم معاشرے میں رائج تعصب کو مانع اصلاح و ترقی کا خیال کیا۔ اُن کے نزدیک مسلمانوں کا یہ تعصب ہی تھا جو ان کو دیگر قوموں کی خوبیوں کو قبول کرنے اور اپنے معاشرے میں رائج بُرائیوں کی تنقید کرنے سے باز رکھتا تھا اور اسی وجہ سے وہ اپنے معاشرے کی برائیوں کو بھی صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے

مسلمانوں سے کہا کہ وہ تعصب اور تنگ نظری کو ترک کریں، اپنا ذہن و نظر کشادہ کریں اور دوسری ترقی یافتہ قوموں کی خوبیوں کو اختیار کریں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ کوئی بھی قوم خود میں سمٹ کر اور اپنے ورثے پر فخر کر کے اپنی اصلاح اور ترقی نہیں کر سکتی اس کے لیے دوسری قوموں سے ثقافتی لین دین ضروری ہے۔ حالی نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ مسلمان تعصب کی وجہ سے اپنی جہالت کو علم سمجھ کر خوش تھے۔ مسدس کا ایک ٹکڑا دیکھیے جس کا ذیلی عنوان تعصب ہے۔ نظم کے اس حصّے میں مسلم معاشرے میں رائج تعصب اور تنگ نظری کا نقشہ حالی نے یوں پیش کیا:

تعصب کہ ہے دشمنِ نوعِ انساں ۔۔۔ بھرے گھر کیے سیکڑوں جس نے ویراں
ہوئی بزمِ نمرود جس سے پریشاں ۔۔۔ کیا جس نے فرعون کو نذرِ طوفاں

گیا جوش میں بولہب جس کے کھویا
ابوجہل کا جس نے بیڑا ڈبویا

وہ یاں اک عجب بھیس میں جلوہ گر ہے ۔۔۔ چھپا جس کے پردے میں اس کا ضرر ہے
بھرا زہر جس جام میں سر بسر ہے ۔۔۔ وہ آبِ بقا ہم کو آتا نظر ہے

تعصب کو اک جزوِ دیں سمجھے ہیں ہم
جہنّم کو خلدِ بریں سمجھے ہیں ہم

ہمیں واعظوں نے یہ تعلیم دی ہے ۔۔۔ کہ جو کام دینی ہے یا دنیوی ہے
مخالف کی ریس اس میں کرنی بُری ہے ۔۔۔ نشاں غیرتِ دینِ حق کا یہی ہے

مخالف کی الٹی ہر اک بات سمجھو
وہ دن کو کہے دن تو تم رات سمجھو[۲]

اسی لیے انھوں نے ڈھانچے کی سطح پر بھی مسلمانوں کے تمام شعبہ ہائے زندگی کو مقتضائے وقت اور عقل کی کسوٹی پر پرکھا اور ان کو اپنی اصلاح کا مرکز بنایا اور علم و ہنر، حرکت و عمل اور محنت و مشقت کو مسلم معاشرے میں رائج برائیوں کا مداوا خیال کیا۔ حالی نے معاشرتی اصلاح میں مولویوں اور واعظوں کے رول کو مسترد نہیں کیا بلکہ اسے بہت اہم

قرار دیا کیوں کہ اس عہد میں مذہب غالب نظریہ تھا اور کوئی بھی دنیوی کام کرنے سے قبل مذہب سے جواز ڈھونڈا جاتا تھا اور چونکہ معاشرے میں مولوی اور واعظ کی حیثیت مذہبی لیڈر کی تھی اور عوام انہی کی باتوں پر کان دھرتے تھے اس لیے حالی نے معاشرتی اصلاح میں ان کے رول کو نہایت اہم خیال کیا۔[۲۰] وہ معاشرے کے مذموم رسم ورواج کی اصلاح میں مذہب اور مذہبی شخصیات کے رول کو اہم اس لیے بھی گردانتے تھے کہ ان کے پیش نظر نمونے کے طور پر آریہ سماج کی تحریک تھی جس کے ممبران "بہت سی ایسی قدیم رسموں کے ترک کرنے میں کامیاب ہوئے ... جن پر مذہب کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا اور جن کا موقوف ہونا بظاہر محال معلوم ہوتا تھا۔"[۲۱] اس لیے انھوں نے نہ صرف علماء اور واعظین کو اصلاح معاشرہ اور مذہب کا کام سونپا بلکہ وہ خود بھی اس کی جانب مائل ہوئے اور مقتضائے وقت کے موافق مذہب اسلام کی تعبیر وتفسیر پیش کی۔

مذہب اسلام کے عقائد و نظریات کو حالی کی درست کرنے کی کوشش بدلتے ہوئے معاشی حالات (اقتصادی بنیاد) سے ان کی مطابقت تھی اور بہ یک وقت اسلام کے تقاضوں میں کوئی اعتدال پسندانہ ترمیم مسلم معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو بہتر بنانے کی کوشش تھی۔ اس طرح حالی نے بنیاد اور ڈھانچہ دونوں سطح پر معاشرے کی اصلاح کا خیال ظاہر کیا اور خود اس کی طرف توجہ کی۔

حالی نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ ان اقدار کو ترک کریں جو اسلام کی روح اور تعلیمات کے خلاف، جدید اقدار کو قبول کرنے کی راہ میں حائل اور مانع ترقی ہیں اور ان اسلامی اقدار کو اختیار کریں جو خالص، سادہ اور ترقی کے موافق ہیں۔ ان کی پوری مذہبی تاویل میں یہ بات کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام نہایت ہی آسان مذہب ہے، اس میں حرکت وعمل پر زور ہے اور یہ دنیاوی تہذیب وترقی کا ضامن ہے۔ مسلمانوں کی تہذیب وترقی سے حالی کا بنیادی سروکار ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مہذب قوموں جیسی تہذیب اختیار کریں اور ترقی کی راہ پر چلیں۔ ▲▲

حواشی اور حوالے

۱ "سید احمد خاں اور ان کے کام"۔ کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء)

۲ بیانِ حالی، ایضاً، صفحہ ۳۴۳

۳ حالی نے ان مشاعروں میں "برکھا رُت"، "نشاطِ امید"، "مناظرہ رحم و انصاف" اور "حُبِ وطن" کے عنوان سے چار نظمیں پڑھیں۔ ایضاً۔ صفحات ۳۴۰۔۳۳۹۔ ان چاروں نظموں کے لیے دیکھیے کلیاتِ نظمِ حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحات ۳۷۱۔۴۲۱

۴ مجالس النساء (نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۷۱ء) یہ پہلی بار ۱۸۷۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۵ سرسید اس کے بارے میں حالی کو لکھتے ہیں: بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے اُن اعمالِ حسنہ میں سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا؟ میں کہوں گا کہ حالی سے مسدس لکھوالایا ہوں اور کچھ نہیں۔ خدا آپ کو جزائے خیر دے اور قوم کو اس سے فائدہ بخشے۔ مسجدوں کے اماموں کو چاہیے کہ نمازوں میں اور خطبوں میں اس کے بند پڑھا کریں ... میں نہیں چاہتا کہ اس مسدس کو، جو قوم کے حال کا آئینہ دار اور ان کے ماتم کا مرثیہ ہے، کسی قید سے مقید کیا جاوے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر وہ مشہور ہو اور لڑکے ڈنڈوں پر گاتے پھریں اور رنڈیاں مجلسوں میں طبلے سارنگی پر گاویں، قوال درگاہوں میں گاویں، حال لانے والے اس پیچ حال پر حال لاویں، اسی قدر مجھ کو زیادہ خوشی ہوگی۔ میرا دل تو چاہتا ہے کہ دہلی میں ایک مجلس کروں جس میں تمام اشراف ہوں اور رنڈیاں نچواؤں، مگر وہ رنڈیاں بھی مسدس گاتی ہوں، سرسید بنام حالی مورخہ شملہ ۱۰ر جون ۱۸۷۹ء۔ مکتوبات سرسید (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء) صفحات ۳۱۳-۳۱۲۔

۶ "مدوجزر اسلام"۔ کلیاتِ نظمِ حالی، جلد دوم (مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء) صفحات ۹۹-۹۸ - ۸۹- ۸۸- ۵۸- ۵۷

۷ "شکریہ والیٔ رام پور"۔ ایضاً۔ صفحات ۲۵۲- ۲۵۱

۸ یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لاتسبو الدہر فان الدہر ہو اللہ

یعنی زمانے کو بُرا نہ کہو کیونکہ وہ بھی شیون الٰہی میں سے ایک شان ہے۔ دیکھیے نظم "مسلمانوں کی تعلیم" پر لگا ہوا حاشیہ، ایضاً، صفحہ ۲۱۸۔

۹ مسلمانوں کی تعلیم، ایضاً۔

۱۰ انگریزوں کی آمد سے پہلے کے ہندوستانی معاشرے کے کردار کی توجیہہ کے لیے جاگیردارانہ نظام کی اصطلاح پر مورخوں کے درمیان لمبی بحث ہو چکی ہے جو ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ اس لیے مناسب اور متفقہ اصطلاح کی غیر موجودگی میں، اور آسانی کے خیال سے، اس اصطلاح کو یہاں استعمال کیا جارہا ہے۔

۱۱ "مسلمانوں کی تعلیم" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم۔ صفحات ۲۱۹-۲۱۸

۱۲ "مدوجزر اسلام"۔ صفحہ ۹۶

۱۳ "زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ"۔ کلیاتِ نثر حالی، جلد اول، صفحات ۱۱۴-۱۱۳

۱۴ تشکریہ والی رام پور۔ صفحہ ۲۵۲

۱۵ "مدوجزر اسلام"۔ صفحہ ۹۷

۱۶ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں بخل اتنا بدنما نہیں جتنا اسراف"۔ کلیاتِ نظم حالی، جلد اول صفحہ ۱۸۹۔ اسی موضوع پر ان کی ایک دیگر نظم دیکھیے:

ایک مسرف نے یہ ممسک سے کہا — کب تک اے ناداں یہ حبِ مال و زر
تو جو یوں رکھتا ہے دولت جوڑ جوڑ — ہے سدا دنیا ہی میں رہنا مگر؟
ہنس کے ممسک نے کہا اے سادہ لوح — زر لٹانا رائگاں اور اس قدر
آج ہی گویا نصیبِ دشمناں — آپ کا دنیا سے ہے عزمِ سفر

"اسراف"۔ کلیاتِ نظم حالی۔ جلد اول صفحہ ۲۰۰

اس سے ملاکر ان کی ایک نظم بعنوان "فضول خرچی کا انجام" بھی دیکھیے:

سرے پہ راہ کے بیٹھا تھا اک گدائے ظریف — جہاں سے ہو کے گزرتے تھے سب صغیر و کبیر
ہر اک سے ایک درم مانگتا تھا بے کم و بیش — سخی ہو اُس میں کہ ممسک، غریب ہو کہ امیر
فضول خرچ تھا بستی میں ایک دولت مند — کہ جس کا تھا کوئی اسراف میں شبہ نہ نظیر

ہوا جو ایک دن اس راہ سے گزر اس کا　　درم اک اس نے بھی چاہا کہ کیجیے نذرِ فقیر
کہا فقیر نے گو اپنی یہ نہیں عادت　　کہ لیں درم سے زیادہ کسی سے ایک شعیر
پہ لوں گا آپ سے میں پانچ کم سے کم دینار　　کہ دولت آپ کی پاتا ہوں میں زوال پذیر
یہی اللّے تللّے رہے تو آپ کو بھی　　ہماری طرح سے ہونا ہے اک روز فقیر
سو وقت ہے یہی لینے کا خود بدولت سے　　دکھائے دیکھیے پھر اس کے بعد کیا تقدیر

"فضول خرچی کا انجام"۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۹۳

۱۷ محنت ہی کے پھل ہیں یاں ہر اک دامن میں　　محنت ہی کی برکتیں ہیں ہر خرمن میں
موسئے کو ملی نہ قوم کی چوپانی　　جب تک نہ چرائیں بکریاں مدین میں

"محنت"۔ کلیاتِ نظمِ حالی۔ جلد اوّل۔ صفحہ ۲۳۱

تیمور نے اک مورچہ زیرِ دیوار　　دیکھا کہ چڑھا دانے کو لے کر سو بار
آخر سرِ بام لے کے پہنچا تو کہا　　مشکل نہیں کوئی پیشِ ہمّت دشوار

"ہمّت"۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۳۰

جبریہ و قدریہ کی بحث و تکرار　　دیکھا تو نہ تھا کچھ اس کا مذہب پہ مدار
جو کم ہمّت تھے ہو گئے وہ مجبور　　جو باہمّت تھے بن گئے مختار

"کم ہمّتی"۔ ایضاً

۱۸ "ہم جیتے ہیں یا مر گئے"۔ کلیاتِ نثرِ حالی۔ جلد اوّل۔ صفحات ۲۱۳-۲۱۲

۱۹ "تجارت کا اثر عقل اور اخلاق پر"۔ ایضاً۔ صفحات ۲۴۲-۲۲۸

۲۰ "مدوجزرِ اسلام"۔ صفحات ۱۱۲-۱۱۱

۲۱ "ہماری معاشرت کی اصلاح کیونکر ہو سکتی ہے؟" کلیاتِ نثرِ حالی۔ جلد اوّل۔ صفحہ ۲۵۸

۲۲ ایضاً۔ صفحہ ۲۵۷

نذیر احمد کا تصوّر اصلاح معاشرہ اور 'ابن الوقت'

ظفر اسلم

نذیر احمد نے انیسویں صدی کے معاشرے کی تشکیل جدید کی کوششوں میں دیگر تصانیف کے ساتھ ساتھ اپنے ناولوں کو بھی وسیلہ بنایا ہے۔ مراۃ العروس (۱۸۶۹ء)' بنات النعش (۱۸۷۲ء)' توبۃ النصوح (۱۸۷۳ء)' فسانۂ مبتلا (۱۸۸۵ء) اور ایامیٰ (۱۸۹۱ء)' ان سب ناولوں کا مقصد مجموعی طور پر فرسودہ خیالات کو رفع کرنا اور نئے تقاضوں کے تحت داخلی رویّوں میں تبدیلی پیدا کرنا تھا۔ دوسری طرف وہ ناول ہیں مثلاً ابن الوقت (۱۸۸۸ء) اور رویائے صادقہ (۱۸۹۲ء) کہ جن کے ذریعے وہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کے زیر اثر فروغ پانے والے جدید تہذیبی رویّوں کے غلبے کو روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کش مکش کا ایک مستقل سلسلہ سامنے آتا ہے۔

ابن الوقت ۱۸۸۸ء میں شائع ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دہلی کالج طالب علموں کی ایک ایسی جماعت پیدا کر چکا تھا جو منقولات کی جگہ معقولات کو ترجیح دینے لگے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی نے مسلمانوں کا رہا سہا بھرم بھی توڑ دیا تھا۔ ان حالات میں مسلم دانش وروں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے جدید علوم کے حصول اور انگریزی حکومت کی خیر خواہی میں ہی اپنی عافیت سمجھی۔ "یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے حالات کا بغور مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت انگریزی ہندوستان

کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں یقین تھا کہ ان کی عہد وسطیٰ کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لیے کہ ان کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کر کے ان سے وہ جدید تہذیب سیکھنی چاہیے جس کی بدولت انھوں نے ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔"[۱]

نذیر احمد اپنے عہد کے مسلم معاشرے کے ایک نہایت حسّاس فرد تھے۔ انھیں اس بات کا احساس بہت پہلے ہو چکا تھا کہ اگر ایک طرف مغربی علوم ہمارے لیے خیر و برکت کا ذریعہ ہیں تو دوسری طرف مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات ہمارے تہذیبی تشخص کے لیے خطرہ بنتے جا رہے ہیں۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ "... مسلمان مسلمان رہیں یعنی باپ دادا کے مذہب کے وضع کے پابند ہوں، دور سے الگ پہچان پڑیں کہ مسلمان ہیں اور پھر ان کے دلوں میں زمانۂ حال کے مطابق ترقی کی گدگدی پیدا کی جائے۔"[۲] چنانچہ ابن الوقت کی تصنیف سے تقریباً دس سال قبل موعظۂ حسنہ، (۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۹ء کے درمیان کے خطوط کا مجموعہ) کے آخری خط میں انھوں نے انگریزی تہذیب و تمدن کی خرابیوں کو عیاں کیا ہے۔ اس خط میں انھوں نے اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے انگریزی تہذیب و تمدن کی جن برائیوں کی نشان دہی کی ہے وہ ہے انگریزوں میں اختلاط باہمی کی کمی، عورتوں کی بے پردگی، انگریزی لباس، میز کرسی پر کھانا، شراب نوشی، فضول خرچی اور لامذہبیت۔ وہ لکھتے ہیں،

> "ان کو (انگریزی خواں طبقہ) ہم میں ایک ہی عیب سوجھتا ہے کہ ہم انگریزوں کی طرح طرزِ تمدن کیوں نہیں اختیار کرتے۔ انہی کی طرح مکان میں رہیں، انہی کے سے کپڑے پہنیں، انہی کی طرح کھائیں پئیں، انہی کی طرح عورتوں کو آزاد کر دیں کہ ہر زنگیاں باہر پڑیں پھریں۔ گویا ان دانش مندوں کے نزدیک دنیا وی عروج ان کی طرز تمدن کی وجہ سے ہے ۔"

فکر ہر کس بہ قدر ہمت اوست

اوے عقل کے دشمنو! انگریزوں کی وہ صفتیں ہی دوسری ہیں جو
ان کی ترقی کا سبب ہوئی ہیں۔ محنت، جفاکشی، تفتیش و تلاش،
استقلال، ضبط اوقات، علوم جدیدہ میں توغل، قومی اتفاق۔"[۲۲]

غور سے دیکھا جائے تو سوائے عورتوں کی بے پردگی کے جو ناول کے بنیادی نفس مضمون سے باہر کا مسئلہ تھا، نذیر احمد نے ابن الوقت میں ان ہی موضوعات پر روشنی ڈالی ہے جو ان کے حواس کو نہ صرف مجروح کرتے ہیں بلکہ ناول کے قصّے کی ترتیب میں براہ راست معاون بھی ہوئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ نذیر احمد صرف جدید علوم کے حامی ہی نہیں تھے، بلکہ انھیں "فی زمانا رزق کی ڈوئی" بھی قرار دیتے تھے مگر انگریزی تہذیب ان کے نزدیک مستحسن نہ تھی۔ ہر چند کہ انھیں اس بات کا علم تھا کہ قرآن وحدیث میں اہل کتاب کے ساتھ نہ صرف طعام وقیام بلکہ نکاح تک جائز ہے اور ابن الوقت میں انھوں نے قرآن کے حوالے سے اس کی تائید بھی کی ہے مگر انگریزی تہذیب کی اندھا دھند تقلید سے پیدا ہونے والی معاشرتی خرابیوں پر انھوں نے کڑی تنقید بھی کی۔ ان کے نزدیک اسس تقلید سے انگریزی خواں طبقہ مغربی علوم کی روح تک رسائی کی بجائے انگریزوں کی وضع داریوں تک محدود ہوتا جا رہا تھا جب کہ نذیر احمد کے نزدیک ظاہری وضعداریوں کی تقلید نفع بخش ہونے کے بجائے نقصان دہ تھی۔ ایک طرف تو معاشرے میں نوبل جیسے شریف النفس تھے جن کا مقصد حکومت کی بہبود کے لیے ہندوستانیوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا کرنا تھا جو ذہنی طور پر انگریز پرست ہو۔ چنانچہ وہ ایک جگہ کہتا ہے :

"ریفارم جس کی ضرورت ہندوستانیوں کی ترقی کے لیے ہے اس
کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہندوستانیوں کو انگریز بنایا
جائے، خوراک میں، پوشاک میں، زبان میں، طرزِ تمدّن

میں، خیالات میں، ہر ایک چیز میں۔" ۴ ؎

دوسری طرف شارپ جیسے لوگ تھے جو ہندوستانیوں کو انگریزی وضع میں دیکھ کر خار کھاتے تھے اور ان کی ترقی کے راستے میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے۔ گویا دونوں صورتوں میں ہندوستانیوں کا ہی نقصان ہوا۔ لہٰذا نذیر احمد نے ان دونوں صورتوں کی مخالفت کی ہے۔

انگریزی تہذیب کی تقلید کی مخالفت کے پس پردہ نذیر احمد کے پیش نظر ہندوستانیوں کی معیشت بھی تھی۔ انگریزوں کے استحکام کے بعد ہندوستانیوں خصوصاً مسلمانوں کی معاشی صورت حال دگرگوں ہونے لگی تھی اور ۱۸۵۷ء کے بعد تو صورت ناگفتہ بہ ہوگئی۔ مگر دوسری طرف چند ایک انگریزی تعلیم یافتہ اور انگریزی حکومت کے حامی خوش حال تھے جنھوں نے انگریزی تہذیب کی تقلید کے پیچھے "خرچ کا ڈربا" کھول رکھا تھا۔ نذیر احمد اس سے نالاں نظر آتے ہیں اور اسے فضول خرچی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن الوقت میں کہتے ہیں:

> "ابن الوقت نے خرچ کا ڈربا کھول دیا تھا۔ جس نسبت سے اس کی آمدنی بڑھی تھی۔ اگر اسی نسبت سے خرچ بھی بڑھتا تو چنداں حرج کی بات نہ تھی اس پر اس نے لیٹنے کے ساتھ چادر کے باہر پاؤں پھیلا دیے۔۔۔۔ بچے کو انگریز بننے کی دھن میں اتنی بھی خبر نہ تھی کہ سر پر کتنا قرض لدا چلا جا رہا ہے۔" ۵ ؎

اس طرح کے خوش حال لوگوں کی پیروی معاشرے کا ہر فرد کرنے لگا تھا جس نے ذرا بھی انگریزی کی شُد بُد حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ یہ تقلید معاشرے میں معاشی بحران کی ایک وجہ بننے لگی تھی۔ اس سلسلے میں نذیر احمد کا ردّ عمل قابلِ غور ہے:

> "اس کی (ابن الوقت) دیکھا دیکھی کچھ ایسی ہوا چلی کہ مسلمانوں کے نوجوان لڑکے جنھوں نے انگریزی پڑھ لی تھی یا جو گھر سے قدرے آسودہ تھے تباہی کے لچھن سیکھتے چلے جاتے تھے۔" ۶ ؎

نذیر احمد کی نظر شروع ہی سے مسلمانوں کی اقتصادی حالت پر رہی ہے۔ ان کے نزدیک "ہم میں لاکھ عیبوں کا ایک عیب تو ہے مفلسی اور مفلسی بھی لازم کے دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی" ہے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے تصانیف کے علاوہ عملی اقدام بھی کیے تھے۔ ابن الوقت میں ابن الوقت اپنی طویل تقریر میں ہندوستانیوں کی معاشی ابتری کا جائزہ لیتا ہے۔ نذیر احمد انگریزی تعلیم کو محض سرکاری ملازمت کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتے بلکہ وہ تجارت اور صنعت و حرفت پر زور دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مسلمانوں کو خوشحالی نوکری سے نہیں نصیب ہونے والی۔ ابن الوقت کو کہتے ہیں کہ "اوّل سرے سے تو تم نے یہی غلط سمجھا کہ سرکاری نوکریوں سے مسلمانوں میں خوشحالی آجائے گی۔"[۸]

انگریزی تہذیب کے زیر اثر پروان چڑھنے والے مسلم نوجوانوں کی عقلیت پسندی نے اپنی روایات اور مذہبی اعتقادات پر سوالیہ نشان لگانے شروع کر دیے تھے۔ ہر چند کہ نذیر احمد نے بھی دلّی کالج کی آزاد فضا میں سانس لی تھی۔ جس کے نتیجے میں ان کی "طالب علمی کا زمانہ مذہب کی رو سے ... تذبذب کا زمانہ گزرا ہے۔"[۹] مگر وہ کبھی مذہب کی طرف سے بے بہرہ نہیں ہوئے۔ ان کے نزدیک "تعمیل احکام شریعت میں مداہنت کرنا بے دینی نہیں بلکہ بے دینی سے مراد یہ ہے کہ مطلق دین و مذہب کو لغو اور خیال احمقانہ سمجھا جائے۔" نذیر احمد نے بے دینی کے اسی نظریے کو ابن الوقت میں عیاں کیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے اپنے مذہبی موقف کے اظہار کے لیے ایک الگ باب "مذہب اور عقل" کے عنوان سے قائم کیا ہے۔ اس باب میں وہ عقل کی اہمیت کا اقرار کرتے ہوئے کہتے ہیں "بلاشبہہ مبداء فیاض نے ظاہری باطنی جتنی قوتیں دی ہیں سب میں عقل بڑی زبردست ہے۔"[۱۱] لیکن وہ مذہب کو محکوم عقل بنانا نہیں چاہتے کیوں کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی دوسری قوتوں کی طرح محدود اور ناقص ہے۔ ابن الوقت اور حجۃ الاسلام کے مذہبی مباحثے کی بنیاد یہی عقل ہے۔ ابن الوقت تمام مذہبی امور کو عقل کی کسوٹی پر کستا

ہے جب کہ حجتہ الاسلام کے لیے دین کی سرحد میں آگے بڑھنے کے لیے چراغ عقل کا گل کرنا اور آفتابِ جہاں تاب وحی کو ہادی اور راہ نما قرار دینا لازمی ہے۔ ابن الوقت اور حجتہ الاسلام کے مابین ہونے والے مذہبی مباحثے حفظانِ صحت سے شروع ہوکر خدا کے وجود تک پہنچتے ہیں۔ درمیان میں جبر وقدر، شیطان، اسرار الٰہی کی تلاش، دنیا کا اسبابِ عالم ہونا، اور خدا کے رحیم وکریم ہونے کے مباحث آتے ہیں۔ ابن الوقت تمام باتوں کو عقل کی بنیاد پر پرکھتا ہے۔ دراصل حجتہ الاسلام کے پردے میں خود نذیر احمد پوشیدہ ہیں اور مغربی تعلیم وتہذیب کے زیرِ اثر لامذہبیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ وہ علوم جدیدہ سے واقفیت کے باوجود اپنے طرزِ معاشرت اور مذہبی عقائد پر کسی طرح کا تصرف برداشت نہیں کرنا چاہتے۔

ناول کے آخری حصّے میں نذیر احمد نے اس وقت کے سیاسی حالات کے متعلق بھی مسلمانوں کے رویّے پر تنبیہہ کی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کانگریس کا قیام (۱۸۸۵ء) عمل میں آچکا تھا اور دو تین برسوں میں اس نے اپنے پر پرُزے نکالنے شروع کر دیے تھے اور روز بروز اس کے مطالبات حکومتِ وقت سے بڑھتے چلے جارہے تھے۔ مگر نذیر احمد کے نزدیک مسلمانوں کا کانگریس میں شریک ہونا ان کی تباہی کا باعث ہوتا اس لیے ان کے خیال میں مسلمانوں کے لیے سیاست سے زیادہ اہم تعلیم کا حاصل کرنا تھا۔ انھیں یقین تھا کہ "قوم تو جب سنبھلے گی اگر سنبھلنا تقدیر میں لکھا ہے تو تعلیم ہی سے سنبھلے گی۔"[۱۲] سرسیّد کی طرح نذیر احمد نے بھی کانگریس کے اس مطالبے کی مخالفت کی کہ ہندوستان میں بھی سول سروس کا امتحان شروع کیا جائے۔ اول تو نذیر احمد کے خیال میں ہندوستانی اس بات کے اہل ہی نہیں تھے کہ وہ حکومت کی ذمّہ داری سنبھال سکیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے نزدیک بنگالی اور دوسرے انگریز خواں تھے بھی تو وہ معدودے چند تھے۔ اس کے برعکس ان کا خیال تھا کہ تعلیم یافتہ طبقہ سرکاری نوکریوں کے بجائے صنعت وحرفت کی

طرف متوجہ ہو تاکہ ہندوستان کا خام مال انگلستان جانے کے بجائے ہندوستان میں استعمال ہو اور ہمیں اپنی ہی چیزوں کو چوگنے اور چھگنے داموں پر خریدنا نہ پڑے۔ تیسرے یہ کہ ان کے نزدیک "نوکریاں کم تنخواہ تھوڑی اور اس پر ایک دنیا ہے کہ ستو باندھ کر پیچھے پڑی ہے۔ بنیے، بقال، ٹھٹھیرے، کسیرے، کنجڑے، بھٹیارے، انگریز کے شاگرد پیشہ، یہاں تک کہ سائیس کے گراسکٹ جن کی ہفتاد پشت میں بھی کوئی اہل قلم ہوا ہی نہیں، نوکری کی دھن میں مدرسوں میں پڑھ رہے ہیں۔ بس نوکریوں سے کیا فلاح ہونی ہے"[۷] کانگریس کے متعلق نذیر احمد، سرسید کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ ابن الوقت انیسویں صدی کا واحد ناول ہے جس میں مغربی تہذیب کے زیر اثر پنپنے والے معاشرے کی خرابیوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ نذیر احمد کی دور بینی اور ان کے اپنے تصور اصلاح معاشرہ کی ایک روشن مثال ہے۔ ▲▲

حواشی

۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ترقی اردو بیورو نئی دہلی، ۱۹۸۰ء صفحات ۲۹ - ۱۲۸

۲۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ نئی دہلی، ۱۹۹۱ء، صفحات ۳۱۰ (ابن الوقت کے سارے حوالے اسی کتاب سے ہیں)

۳۔ نذیر احمد۔ موعظہ حسنہ۔ مجلس ترقی ادب لاہور، سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۴

۴۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۰۱

۵۔ ایضاً، صفحات ۸۵ - ۱۸۴

۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۶

۷۔ نذیر احمد، موعظہ حسنہ، مجلس ترقی ادب لاہور، سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۳

بقیہ شبلی کا سفرنامۂ مصر کے آخر میں، صفحہ ۱۸۴ پر

شبلی : اپنے عہد کے پس منظر میں

کوثر مظہری

انگریزی حکومت کے تسلط سے پہلے ہندوستان میں کئی اصلاحی تحریکیں شروع ہوئیں۔ مذہبی تصورات کی ترویج پر بالخصوص زور دیا گیا۔ اس نوع کی تحریکوں سے جنھیں منسوب کیا جاتا ہے۔ ان میں حضرت شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ، مولانا سید احمد بریلوی، مولانا کرامت علی جونپوری، مولانا عبد الحئی، مولوی محمد اسماعیل پانی پتی اور دیگر شخصیتوں کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان حضرات نے وطن کے چپے چپے پر انس و محبت اور دعوت و تبلیغ کا علم بلند کیا۔ اسی زمانے میں انگریزی تعلیم کو ہندو دھرم کے رہنما بسر و چشم قبول کر رہے تھے جب کہ مسلم قوم اور اس کے رہنماؤں نے اس انگریزی تعلیم کی مخالفت کی۔ راجہ رام موہن کے بارے میں عزیز احمد لکھتے ہیں :

> "راجہ رام موہن رائے اس جماعت کے پہلے رہنما تھے اور جس مذہبی اصلاح کا انھوں نے آغاز کیا۔ وہ پہلی اصلاحی تحریک تھی جو مسیحی اثرات اور انگریزی تعلیم کے ذریعے مغربی خیالات سے جاری ہوئی۔"[1]

راجہ رام موہن رائے کے علاوہ گوپال کرشن گوکھلے اور راناڈے نے "پرارتھنا سماج" کی تشکیل کی۔ سوامی دیانند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنیاد رکھی اور ویدک دھرم

کا پرچار کیا۔ شری رام کرشن نے "رام کرشن مشن" کے ذریعے مشرق اور مغرب کے تہذیبی اور تعلیمی عناصر و عوامل کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں میں بھی دھیرے دھیرے ایک نامعلوم سی کیفیت پیدا ہو رہی تھی اور ان کے دلوں میں بھی کش مکش کی جگہ تہذیب و تمدن اور جدید تعلیم کی لو روشن ہونے لگی تھی۔ البتہ کچھ کٹر قسم کے مسلمانوں نے نئی روشنی کو گمراہ کن سمجھا مگر اسی عہد میں سرسیّد کی شخصیت سامنے آئی۔ سرسیّد سلطنتِ مغلیہ کی زوال پذیری، انگریزی حکومت کے استحکام اور مسلم قوم کی تعلیمی بے چارگی و پس ماندگی کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے۔ ان کی ادبی و تعلیمی تحریک نے اس وقت کے ذہین اور قابل زعمائے قوم کو متاثر کیا۔ مولانا الطاف حسین حالی اور شبلی کے نام بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ شبلی نے تاریخ نگاری و سیرت نگاری اور مقالہ نگاری میں اپنی خداداد صلاحیت سے کئی اہم آثار چھوڑے جیسے: سفرنامۂ المامون، الجزیہ، الغزالی، اورنگ زیب عالم گیر، سوانح عمری مولانا روم، الکلام، الفاروق، سیرت النعمان اور مقالات شبلی وغیرہ۔

شبلی کو اُن کے والد جناب شیخ حبیب اللہ صاحب اکتوبر ۱۸۸۱ء میں لے کر علی گڑھ گئے، جہاں مہدی حسن انٹرنس کر رہے تھے۔ شبلی نے سرسیّد کے لیے ایک عربی قصیدہ لکھ لیا تھا جسے سن کر سرسیّد بہت متاثر ہوئے تھے جو بعد میں اخبار علی گڑھ گزٹ کے شمارہ مورخہ ۱۵ر اکتوبر ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا۔ اس ملاقات کے بعد شبلی اور سرسیّد بہت قریب ہو گئے، اور آگے چل کر مولانا شبلی علی گڑھ میں عربی کے اسسٹنٹ پروفیسر بھی ہو گئے۔ وہ اس کالج کی سیاسی اور سماجی فضا سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کا اندازہ اُن کے اس موقف سے لگایا جا سکتا ہے:

> حضرات! یہ سچ ہے کہ اگر میری زندگی کا کوئی حصّہ علمی یا تعلیمی زندگی قرار پا سکتا ہے تو اس کا آغاز، اس کی نشوونما، اس کی ترقی، اس کی نمود، اس کا امتیاز جو کچھ ہوا ہے، اسی کالج سے ہوا ہے۔"[۲]

علی گڑھ میں رہ کر شبلی کو قومی اور ملّی دونوں قطبین کے قریب جانے اور اُن کے اندر

جھانکنے کا موقع ملا۔ "صبحِ اُمید" اسی زمانے کی مشہور نظم (مثنوی) ہے۔ اس میں ایّامِ ماضی کی کروٹیں بھی ہیں اور اس دور کی زبوں حالی بھی، تہذیب و تمدّن کی شکست و ریخت کا پرتو بھی ہے اور ثقافتی ڈھانچے کے ٹوٹنے بکھرنے کی اندوہناک داستان بھی۔ چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں :

وہ قوم کہ جان تھی جہاں تھی — جو تاج تھی فرقِ آسماں کی
تھے جس پہ نثار فتح و اقبال — کسریٰ کو جو کر چکی پامال
وہ نیزۂ خوں فشاں کہ چل کر — ٹھہرا تھا فرانس کے جگر پر

زوال آمادہ معاشرہ اور آپسی منافقت پر شبلی کا تاثر یوں ہے :

اپنی تو ہمیں نہ کچھ خبر تھی — اوروں کے عیوب پر نظر تھی
لڑپڑتے تھے بات بات میں ہم — ڈوبے تھے تعصبات میں ہم
برپا تھے وہ مسجدوں میں فتنے — دیکھے نہ سُنے کبھی کسی نے

شبلی جس عہد میں جی رہے تھے، اس کے تقاضے اور نئی روشنی پر وہ کچھ اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں :

سمجھے نہ ذرا کہ وقت کیا ہے؟ — کس سمت زمانہ چل رہا ہے
اب صورتِ ملک و دیں نئی ہے — افلاک نئے، زمیں نئی ہے
لیکن نقشِ زمیں رہے ہم — بیٹھے تھے جہاں وہیں رہے ہم

شبلی سرسیّد کی تحریک کی کورانہ تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے نظریات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد تسلیم کرتے تھے۔ خود شبلی کی تعلیم و تربیت قدیم طرز پر ہوئی تھی مگر وقت اور اقتضائے وقت نے اُن کے اندر قدیم و جدید افکار کا ایک خوبصورت امتزاج پیدا کر دیا۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ اگر مسلم قوم جدید تعلیم سے بے بہرہ رہ گئی تو رفتارِ زمانہ اُسے گردِ راہ بنا دے گی۔ اس امر کی تصدیق و توثیق سید صباح الدین عبدالرحمٰن کے اس قول سے ہوتی ہے :

"وہ تو عربی مدارس میں بھی انگریزی پڑھانے کے کوشاں رہے، فرماتے

کہ اگر علماء انگریزی جانتے ہوتے تو کیا کچھ نہیں اسلام کی خدمت کر سکتے تھے۔"[۳]

علی گڑھ کالج خالصتاً جدید علوم وفنون کا مرکز بنا ہوا تھا جہاں ہندو مسلم انگریز ہر فرقے کے اساتذہ تھے۔ اس فضا سے شبلی نے اپنے آپ کو کچھ اس طرح ہم آہنگ کرلیا کہ پروفیسر آرنلڈ اور دوسرے انگریز اساتذہ مولانا موصوف کے تحقیقی ذہن اور نو بہ نو علمی اور تاریخی کاموں سے مرعوب ہوتے رہے۔ کالج کے ایامِ پروفیسری میں شبلی نے یہاں کے ماحول کو اہل علم کی آماج گاہ بنا دیا تھا۔ مولانا حالی بھی اکثر یہاں آتے رہے۔ محمد علی مرحوم، مولوی عزیز مرزا، خواجہ غلام الثقلین مرحوم اور مولوی عبد الحق اسی ماحول کے پروردہ ہیں۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کا یہ عالم تھا کہ اکثر تصنیف تین چار مہینے میں ختم ہو جاتی تھی اور دوسرے ایڈیشن کی نوبت آجاتی تھی۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے رشحاتِ قلم نے علی گڑھ کالج کو مالی تعاون بھی عطا کیا۔ سید سلیمان ندوی کا بیان ملاحظہ کریں جس سے شبلی نعمانی کی عظمت کا پتہ چل سکے گا:

"۔۔۔ ان کی نظر کیسی غائر اور ان کا علم کیسا وسیع، ان کے خیالات کیسے بلند، ان کا ذہن کیسا تیز، ان کی تحریر کیسی پُر زور، ان کا بیان کیسا صاف اور ان کی تحقیق کیسی عالمانہ ہے وہ ہمارے زمانے کے پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اپنی تالیفات میں فصاحت بیان اور سلاست عبارت اور لٹریچر کی تمام خوبیوں کے ساتھ اعتدال اور بے تعصبی اور انصاف کا لحاظ رکھا۔۔۔ اخبار و روایات کے صدق و کذب کے دریافت کرنے کا راستہ بتایا۔۔۔"[۴]

مگر ان تمام خوبیوں کے باوجود آخر کون سے اسباب تھے کہ مولانا شبلی سرسید کے مخالف ہوتے گئے اور ایک وقت یہ بھی آیا کہ سید محمود کے زمانے میں وہ کالج سے رخصت ہو گئے؟ سرسید کے قریب رہ کر بھی شبلی اُن کے نظریات سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ سرسید کو مختلف النوع تاویلات بہم پہنچا دیتے مگر خود الگ ہو جاتے۔

سرسیّد عیسائیوں کی گردن مروڑی ہوئی مرغی کو جائز قرار دیتے تھے، شبلی کہتے تھے کہ بے شک اہل کتاب کا کھانا اور ذبیحہ حلال ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ محرماتِ اسلام میں سے نہ ہو، سرسیّد دعا کی قبولیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس طرح اور بھی کئی اسباب ظاہری و باطنی تھے جن کی بنا پر شبلی اور سرسیّد میں اختلاف پیدا ہوتا گیا۔

ہیروز آف اسلام میں حضرت عمرؓ کی سوانح قلمبند کرنے کو سرسیّد پسند نہیں کرتے تھے۔ الفاروق کے وجود میں آنے سے پہلے ہی منشی سراج الدین احمد نے ۱۹۸۳ء میں سیرۃ الفاروق کے نام سے ایک کتاب لکھ دی۔ شبلی اس سے بددل ہوئے جس کے لیے سرسیّد نے صفائی پیش کی اور اخیر میں شبلی کے الفاروق لکھنے کے عزم صمیم پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔

> "... اور ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ ہم مولوی شبلی سے اصرار کر رہے ہیں کہ اپنا سفرنامہ ختم کرنے کے بعد الغزالی یعنی لائف آف امام غزالی لکھ دیں ... خدا ان کو توفیق دے کہ ہماری بات کو مانیں۔ اس کے بعد جو خدا کو منظور ہو وہ کریں، لیکن اس کے بعد بھی انھوں نے الفاروق لکھیں تو ہم اس وقت اُن کو کہیں گے جو کہیں گے۔" [۵]

مگر شبلی کے اندر جو علمی تحقیق اور مادہ تحریر نہاں تھا اس کا تقاضہ یہی تھا کہ الفاروق جیسی کتاب لکھی جائے۔ تمام تر مصروفیات، ملازمت اور اتفاقی موانع کے باوجود یہ کتاب ۱۸۹۴ء سے شروع ہو کر ۱۸۹۸ء میں مکمل ہوگئی۔ اس کے پہلے ہی جب مولانا شبلی سفر روم سے واپس آئے تھے تو سرسیّد نے ایک طالب علم سے انگریزی میں خط لکھوا کر حکومت فرہنگ کو بھجوایا تھا اور شبلی جیسے نابغۂ روزگار کو خطاب سے نوازنے کی سفارش کی تھی۔ آخرکار شبلی کو شمس العلماء کا خطاب جنوری ۱۸۹۴ء میں تفویض کیا گیا۔ سرسیّد نے اسے مشتہر کر کے کالج کی مقصد براری کا کام بھی لیا۔ اس وقت مولانا شبلی کی عمر

پینتیس چھتیس سال تھی۔ مگر وہ وقت بھی آیا کہ مولانا کے تعلقات انگریزوں سے خراب ہوتے گئے۔ پان اسلام ازم کا ہوّا یورپ کے ماحول پر چھایا ہوا تھا۔ انگریزوں کو شک ہوگیا کہ مولانا اسی پان اسلام ازم کے داعی بن کر ہندوستان واپس آئے ہیں۔ شبلی کے ساتھ جاسوس بھی لگائے گئے اور کدورت اتنی بڑھی کہ انھیں سلطان ترکی سے جو تمغۂ مجیدی بطور نشانِ محبت ملا تھا' وہ چوری ہوگیا۔ اس وقت سرسید سے بھی اختلاف بڑھ رہے تھے۔ دراصل سرسید انگریزوں کو بہت قریب رکھنا چاہتے تھے اور اسی لیے کالج میں مسلمان بچوں کی تربیت کا کام بھی انگریزوں کو دے رکھا تھا جس کی وجہ سے ان کے خاص معاون اور دوست مولوی سمیع اللہ خاں بھی برہم ہوگئے تھے۔ سرسید کی طبیعت کا خاصہ تھا کہ وہ اپنی ہر بات پر آمنّا و صدّقنا کہلوانا چاہتے تھے۔ حیاتِ جاوید میں مولانا حالی نے اسی میلانِ طبع کی طرف اشارہ بھی کیا ہے:

"اس میں شک نہیں کہ سید احمد خاں بالکل ایک ڈسپاٹک طبیعت کے آدمی تھے' اس خصلت کو چاہو اُن کے بُرے کاموں کی بنیاد سمجھو اور چاہو ان کے اخلاقی عیوب میں شمار کرو' بہرحال یہ خصلت ان میں ضرور تھی۔"[۲]

انگریزی تعلیم کا چرچا عام تھا اور شبلی نے بھی اس تعلیم کی وکالت کی تھی مگر سرسید کے نظریے اور شبلی کی فکر میں بڑا فرق ہے۔ شبلی نے ایک تقریر میں کہا تھا:

"یہ بات کہ قوم کو انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم نہایت ضرورت ہے' ایک ایسا دعویٰ ہے جو اپنے ثبوت میں دلیل کا بہت کم محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ ہماری ملکی' تمدنی' اخلاقی غرض ہر ایک طرح کی ترقی انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پر موقوف ہے۔"[۳]

مولانا سید احمد خاں کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ مسٹر بک (پرنسپل کالج) نے اپنی شاطرانہ چال سے سرسید کے دل میں یہ بٹھا دیا تھا کہ

کانگریس کی مخالفت اور انگریزوں کی دوستی ہی میں دراصل کالج اور مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ سرسید انگریزوں کی آنکھ سے دیکھنے لگے تھے اور انھیں کے کانوں سے سننے لگے۔ اس طرح سیاسی پالیسی کی سطح پر بھی شبلی نے سرسید سے مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے دوست کو ایک خط میں لکھا :

"رائے میں ہمیشہ آزاد رہا۔ سرسید کے ساتھ سولہ برس رہا لیکن پولٹیکل مسائل میں ہمیشہ اُن سے مخالف رہا اور کانگریس کو پسند کرتا رہا اور سرسید سے بارہا بحثیں رہیں" ؎

اس طرح کئی سطحوں پر شبلی کے اختلاف قائم رہے۔ شبلی کا سیاسی ذہن پختہ اور بالیدہ تھا۔ اس لیے وہ اتنی آسانی سے سرسید کی ہامی نہیں بھر سکتے تھے۔ قوم کی فلاکت اور معاشرتی امراض کے لیے سرسید کا نسخہ یہ تھا کہ مسلمان مذہب کے علاوہ ہر چیز میں انگریز ہو جائیں۔ جب کہ شبلی یہ چاہتے تھے کہ اسلامی شعار اور اخلاق کی بقا اور تحفظ کے ساتھ ساتھ زمانے کے بدلتے ہوئے رجحانات کی مفید اور لائق تتبع اقدار کو اپنایا جائے۔ ان دونوں نظریوں میں بیّن فرق ہے۔ سرسید وضع قطع اور انگریزی اطوار کی طرف مائل رہے اور اس دُھن میں قوم کی زندگی سے دور ہوتے گئے۔ سرسید کی خواہش تھی کہ ان کی سوانح عمری شبلی لکھیں مگر شبلی تاویلوں اور حیلوں کے ذریعے اس سے دامن بچاتے رہے۔ آخر کار یہ کام مولانا حالی کے سپرد ہوا۔ اس طرح سرسید اور شبلی کے درمیان نظریاتی اختلافات بڑھتے گئے۔ شبلی کے خطوط میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ شبلی کے علاوہ اور کئی لوگ کالج اور تحریک سے برہم ہو گئے تھے۔ ان سب باتوں سے قطع نظر شبلی کی نظموں میں جو احتجاجی رنگ ملتا ہے اس پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ وہ ایک صاف گو اور بے باک عالم تھے۔ تحریر، تقریر اور شاعری میں ان کی صاف گوئی نظر آتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی نظموں کے علاوہ انھوں نے متعدد سیاسی نظمیں لکھیں۔ کلیات شبلی میں اس قبیل کی ۴۹ نظمیں درج ہیں۔

۱۹۱۲ء میں یورپ کے مختلف ملکوں نے سازباز کر کے بلقان سے ترکی پر حملہ

کروا دیا۔ اس خوں ریزی اور بربریت کا اثر ہندوستانی مسلمانوں پر بھی ہوا۔ غم و غصے کی ایک لہر سی پیدا ہو گئی۔ شبلی نے اس واقعہ سے متاثر ہو کر "شہر آشوب اسلام" ایک نظم لکھی۔ اقوام یورپ اور بلقانیوں سے یوں مخاطب ہوئے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشاں کب تک
چراغِ کشتۂ محفل سے اٹھے گا دھواں کب تک

قبائے سلطنت کے گر فلک نے کر دیے پرزے
فضائے آسمانی میں اڑیں گی دھجیاں کب تک

مراکش جا چکا، فارس گیا، اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریضِ سخت جاں کب تک

یہ سیلابِ بلا بلقان سے جو بڑھتا جاتا ہے
اسے روکے گا مظلوموں کی آہوں کا دھواں کب تک

شبلی کے سامنے مراکش اور فارس کا تاریخی پس منظر بھی ہے۔ ان کی فکر میں خلوص اور احساس کی شدت ہے۔ ٹرکی کو "مریضِ سخت جاں" کہنا بڑی ہی اندوہناک تصویر پیش کرتا ہے۔ اس نظم کا عروج ملاحظہ کریں

یہ مانا تم کو تلواروں کی تیزی آزمانی ہے
ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحاں کب تک

کہاں تک لوگے ہم سے انتقامِ فتحِ ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جنگِ صلیبی کا سماں کب تک

بکھرتے جاتے ہیں شیرازۂ اوراقِ اسلامی
چلیں گی تند بادِ کفر کی یہ آندھیاں کب تک

نظم کا اختتام یوں ہوتا ہے:

جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں
کہ اب امن و امانِ شام و نجد و قیرواں کب تک

اس جنگ میں طبّی امداد کے لیے مولانا محمد علی نے ڈاکٹر مختار احمد انصاری کو علی گڑھ سے وفد لے کر بھیجا۔ شبلی نعمانی بھی لکھنؤ پلیٹ فارم پر الوداع کہنے کو حاضر تھے۔ اُن کے اندر جو جوش، جذبہ اور ہیجانی کیفیت تھی اس کا اندازہ شیخ اکرام کے اس قول سے ہوگا:

"گاڑی روانہ ہونے لگی تو انھوں نے (شبلی) وفورِ جوش میں چاہا کر ڈاکٹر انصاری کے پاؤں کا بوسہ لیں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس وقت بوٹ پہن رکھے تھے۔ علّامہ ان ہی سے لپٹ گئے۔ لب سے بوٹوں کے بوسے لیے۔ آنسوؤں سے ان کے گرد و غبار کو دھویا اور اس طرح اس مجسمۂ جوش و جذبات نے اپنے سوزِ دروں کو ٹھنڈا کیا۔"[9]

پھر جب ڈاکٹر مختار احمد انصاری وفد لے کر واپس آئے تو بمبئی میں ان کے خیر مقدم میں ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں شبلی نے ایک خوبصورت نظم لکھی اور پڑھی تھی۔ صرف دو اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

تمھارا دردِ دل سمجھیں گے کیا ہندُستاں والے
کہ تم نے وہ مظالم ہائے گوناگوں بھی دیکھے ہیں
لہو کی چادریں دیکھی ہیں رخسارِ شہیداں پر
زمیں پر پارہ ہائے سینۂ پُرخوں بھی دیکھے ہیں

ملّتِ اسلامیہ کا درد اور مسلمانوں کی ہمہ گیر اخوت اور آفاقی محبت کو شبلی کی سیاسی نظموں میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہاں پر ہم چاہیں گے کہ ڈاکٹر سیّد سجاد ظہیر کا یہ موقف دہرایا جائے کہ:

"..... وہ اسلامیانِ ہند کی تہذیبی زندگی کے اس موڑ کے راہ نما ہیں جہاں پر سر سیّد کا بنایا ہوا راستہ تاریخی اعتبار سے ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہِ آزادی شروع ہوتی ہے جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی، مختار احمد انصاری اور خود علّامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔"[10]

شبلی نعمانی نے سیاست سے متعلق جو مضامین لکھے یا جو آزادانہ نظمیں لکھیں وہ اس عہد کے قومی و ملی مسئلوں اور کش مکشوں کا نتیجہ تھیں۔ چونکہ شبلی کبھی بھی تملقانہ روش پر نہیں چلے اس لیے وہ عزیز سے عزیز دوست کی مخالفت بھی شد و مد کے ساتھ بیباکانہ کرتے تھے۔ وہ کبھی اس کا فکر نہیں کرتے کہ احباب کیا کہیں گے یا پھر یہ کہ ان کے دو ٹوک فقرے کا لوگوں پر کیا تاثر مرتب ہوگا۔ اس میلانِ طبع کی توثیق کے لیے کبھی کبھی یہ شعر پڑھا کرتے تھے :

خاطر یک دو کس ارشاد شود از تو بس است
زندگانی بہ مراد ہمہ کس نتواں کرد

اس طرح کی سیاسی نظموں میں حادثۂ کان پور سے متاثر ہو کر لکھی گئی نظم بھی پُر خلوص آہ و فغاں کی سچی تصویر ہے۔ اس واقعہ کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر حامدی کاشمیری نے ۱۹۱۴ء لکھا ہے، عبد اللطیف اعظمی نے ۱۹۱۲ء بتایا ہے جب کہ مولانا شبلی نعمانی کے جانشین سید سلیمان ندوی ۱۹۱۳ء لکھا ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ایسے بھی ۱۹۱۴ء میں مولانا شبلی صاحب فراش تھے اور تقریباً ستمبر ۱۹۱۴ء سے ہی لکھنے پڑھنے کا کام موقوف تھا اور ۱۸ر نومبر ۱۹۱۴ء کو وفات پائی۔ مذکورہ بالا حادثے کا پس منظر یہ تھا کہ کان پور کی ایک مسجد کے کسی حصے کو منہدم کر کے سرکاری طور پر سڑک نکالی گئی۔ مسلمانوں نے جلوس نکالا اور بکھری ہوئی اینٹوں کو یکجا کر کے دیوار بنانے لگے۔ یہ دیکھ کر ڈپٹی کمشنر کان پور مسٹر بٹلر نے فوجوں کو فائرنگ کا حکم دے دیا اور دیکھتے ہی دیکھتے مسلم جانبازوں کی لاشیں بچھ گئیں۔ اس وقت مولانا شبلی بمبئی میں تھے۔

حادثۂ کان پور کا چرچا پورے ملک میں اور مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی دبی چنگاری سر ابھارنے لگی۔ اسی عہد میں مولانا ابوالکلام آزاد الہلال (کلکتہ) کے ذریعے ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو اپنی تہذیبی اور مذہبی شناخت کے معدوم ہونے کی آگاہی دے رہے تھے۔ زمیندار اور الہلال

بنوں میں اس سلسلے کی کئی نظمیں شائع ہوئیں۔ شبلی کی یہ نظم مختصر ہے جو محض نو شعروں پر مبنی ہے، مگر جامع اور دل گداز تاثر سے معمور ہے۔ پوری نظم یہاں پیش کی جا رہی ہے:

کل مجھ کو چند لاشۂ بے جاں نظر پڑے
دیکھا قریب جا کے تو زخموں سے چور ہیں

کچھ طفل شیر خوار ہیں جو چپ ہیں خود مگر
بچپن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں

آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر
نیند آگئی ہے منتظر نفخ صور ہیں

کچھ نوجواں ہیں بے خبر نشۂ شباب
ظاہر میں گرچہ صاحب عقل و شعور ہیں

اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بے دریغ
مجرم کوئی نہیں ہے مگر ہم ضرور ہیں

سینے پہ ہم نے روک لیے برچھیوں کے وار
از بسکہ مست بادۂ ناز و غرور ہیں

ہم آپ اپنا کاٹ کے رکھ دیتے ہیں جو سر
لذت شناس ذوقِ دلِ ناصبور ہیں

کچھ پیر کہنہ سال ہیں دلدادۂ فنا
جو خاک و خوں میں بھی ہمہ تن غرقِ نور ہیں

پوچھا جو میں نے کون ہو تم، آئی یہ صدا
ہم کشتگانِ معرکۂ کانپور ہیں

اس طرح کی اور بھی سیاسی نظمیں ہیں مگر یہاں سب کا جائزہ نہ مقصود ہے اور نہ لازمی۔ اس نمونے اور جائزے سے شبلی کی ذہنی اور فکری روش اور طرز

ردِ عمل دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔ انھوں نے مسلم لیگ پر بھی نظم لکھی اور ندوۃ العلماء پر بھی اور ہر ایک نظم کا خاص پس منظر ہے۔ جس طرح سرسیّد اور اُن کے رفقاء جدید مغربی تعلیم کو مسلم قوم کا اوڑھنا بچھونا بنانا چاہتے تھے اور جس طرح انگریزوں جیسے وضع قطع اختیار کرنے کو بھی ضروری قرار دیتے تھے۔ اسی طرح نیچر پرستی کا غلغلہ کچھ ایسا بلند ہوا تھا کہ زندگی کے نشیب و فراز کے ساتھ مذہبی امور میں بھی عقلیت سرایت کرگئی، گویا نیچر اور عقل کو مذہبی عقائد پر غلبہ حاصل ہوگیا۔ سیاسی امور میں بھی مصلحت کوشی سماگئی۔ اس صورت حال میں مولانا شبلی نے سرسیّد کی تحریک اور تعقل پسندی میں اعتدال پیدا کیا۔ شبلی اس بات کے معترف تھے کہ دوسری قومیں مغربی تعلیم کی بدولت ہی ترقی کی منزلیں طے کر رہی ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو بھی اپنی تعلیمی بساط پر مغربی علوم و فنون سے کرنیں کسب کرکے اسے منور کرنے کی ضرورت ہے مگر اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی اپنی قومیت کی بقا کے لیے تعلیم کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ شبلی اپنے دوسرے ہمعصروں کی طرح مسلمانوں کی رو بہ زوال زندگی اور تعلیمی پس ماندگی کا علاج کرنا چاہتے تھے اور اسی لیے انھوں نے شبلی اسکول میں کٹر مولویوں کے اختلافات کے باوجود انگریزی کے مضمون کو رائج کیا اور اسی طرح ندوۃ العلماء میں انگریزی تعلیم کو قائم کیا مگر وہ سرسیّد یا اپنے دوسرے ہم عہدوں کی طرح کورانہ تقلید سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ ہر امر اور نظریے کی چھان پھٹک کرکے ہی اسے لائقِ عمل قرار دیتے تھے۔ وہ انگریزوں کی ہر پالیسی کو بنظرِ سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کی تائید پروفیسر عبدالمغنی نے ان الفاظ میں کی ہے:

"شبلی ہندوستان کے مسلم زعماء میں پہلے شخص تھے جنھوں نے اہلِ فرنگ کی مکاریوں کو سمجھا۔ اُن کے نظریات سے مرعوب نہیں ہوئے اور ان کے ساتھ قوم کا مستقبل وابستہ کرلینے کو مہلک تصور کیا۔ ملّی اصلاح کے لیے شبلی کی بصیرت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی جدوجہد کے لیے اسلامی خطوط ہی کو موزوں اور کارگر قرار دیا۔

..... وہ صاحب بصیرت ماہرین جو عصری علوم اور تعقا ضوں
سے واقف ہوں اور ہر دور کے معاشرے کے سامنے دین کی حکیمانہ
ترجمانی کا حق ادا کرسکیں، ایسے جدید علماء کی تیاری کے لیے انھوں نے
علی گڑھ سے مایوس ہوکر ندوہ کی طرف توجہ کی۔" [11]

حواشی

[1] اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ۔ عزیز احمد، صفحہ ۱۵۲
بحوالہ: حالی بحیثیت شاعر۔ شجاعت علی سندیلوی (۱۹۶۱ء) صفحہ ۱۱۲

[2] بحوالہ: شبلی۔ ظفر احمد صدیقی (ساہتیہ اکادمی ۱۹۸۸ء) صفحہ ۱۵

[3] شبلی پر ایک نظر۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ۱۹۸۵ء) صفحہ ۱۱

[4] حیاتِ شبلی۔ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۱۴۲

[5] علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ۔ مورخہ ۱۰ مارچ ۱۸۹۳ء۔ بحوالہ حیاتِ شبلی۔ سید سلیمان ندوی، صفحہ ۲۳۶

[6] حیاتِ جاوید اوّل۔ حالی۔ صفحات ۲۹۲۔۲۹۰

[7] باقیاتِ شبلی۔ مشتاق حسین، مجلسِ ادب لاہور۔ ۱۹۶۵ء۔ صفحہ ۲۴

[8] حیاتِ شبلی۔ سید سلیمان ندوی، صفحہ ۲۹۷

[9] شبلی نامہ۔ شیخ محمد اکرام

[10] بحوالہ شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں۔ عبداللطیف اعظمی۔ ۱۹۴۵ء

[11] بحوالہ ادیب (شبلی نمبر) ۱۹۶۰ء، صفحہ ۳۵۸

شبلی نعمانی کا سفرنامۂ روم و مصر و شام

خالد محمود

علامہ شبلی نے انیسویں صدی کی آخری دہائی میں اسلامی ممالک کا سفر کیا۔ سفر سے واپسی پر بزرگوں اور دوستوں کے اصرار پر حالات سفر قلمبند کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اس طرح اردو ادب میں ایک وقیع سفرنامے کا اضافہ ہوا۔ مولانا شبلی اپنے سفر کے واقعات سپرد قلم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے قسطنطنیہ وغیرہ کا جو سفر کیا وہ محض ایک طالب علمانہ سفر تھا اور چونکہ نہ یہ کوئی غیر معمولی امر تھا نہ واقعات سفر میں چنداں ندرت تھی۔ سفرنامہ لکھنے کا میرا ارادہ نہ تھا لیکن وہاں سے واپس آکر جن بزرگوں اور دوستوں سے ملنے کا اتفاق ہوا سب سفرنامے کے متقاضی تھے۔ میں نے خیال کیا چونکہ ایک مدت سے ہماری جماعت میں سیر و سیاحت کا طریقہ بند ہے اور اس وجہ سے اسلامی ممالک کے صحیح حالات سے بالکل اطلاع نہیں حاصل ہوتی۔ لوگوں کا یہ تقاضا کچھ بے جا نہیں، مجھ کو خود اپنی حالت یاد آئی کہ سفر سے پہلے قسطنطنیہ وغیرہ کا کوئی سیاح مل جاتا تو میں گھنٹوں وہاں کے حالات پوچھا کرتا ــــ یہ وہ اسباب تھے جنھوں نے مجھ کو ان اوراق پریشاں کی ترتیب پر

آمادہ کیا ورنہ ایسے عاجلانہ اور معمولی سفر کے حالات قلمبند کرنے اور ان کو سفرنامہ یا "کتاب الرحلۃ" کا لقب دینا تنگ ظرفی سے خالی نہ تھا" ——— (سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۲، از شبلی نعمانی، رحمانی پریس، دہلی، ۱۳۳۵ھ)

یہ شبلی کی عالی ظرفی اور عالمانہ وسعت نظر تھی کہ انھوں نے دور دراز ملکوں کے اس سفر کو معمولی اور طالب علمانہ سفر کہہ کر اپنے عجز و انکسار کا اظہار کیا ورنہ یہ اتنے قیمتی تجربات و مشاہدات کا آئینہ دار تھا کہ اگر سفرنامے کی صورت میں ان واقعات سے تعارف نہ ہوا ہوتا تو اُردو ادب ایک بہترین سفرنامے سے محروم رہ جاتا۔ اس کے علاوہ اس وقت تک ترکستان اور مصر وغیرہ کے صحیح حالات سے واقفیت کا کوئی اور معتبر ذریعہ بھی موجود نہ تھا۔ شبلی نے اس کمی کو بھی پورا کر دیا، اس لیے دنیائے اُردو کو شبلی کے ان بزرگوں اور دوستوں کا شکر گزار ہونا چاہیے جن کے اصرار پر یہ بیش قیمت اور پُراز معلومات کتاب وجود میں آئی۔

شبلی نعمانی کا یہ سفر خالص علمی نوعیت کا تھا، انھیں تحقیق ادب اور تاریخ اسلام سے خصوصی دلچسپی تھی۔ مسلمانوں کی تاریخ کا انھوں نے بنظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ اسی مطالعے کے دوران انھیں یورپ کی ان ریشہ دوانیوں کا علم ہوا جو مسلمانوں اور ممالک اسلامیہ کو بدنام کرنے کی مسلسل حکمتِ عملی کے طور پر جاری و ساری تھیں۔ یورپ کے مورخین مذہبی تعصب اور تنگ نظری کا شکار تھے۔ اسلامی تاریخ میں قطع و برید کر کے مسلمانوں کے ماضی کو انھوں نے کچھ ایسے منفی انداز میں پیش کیا کہ غلط تاثر اور نفرت انگیز تصور قائم ہونے لگا۔ خصوصاً ترکوں کے سلسلے میں یورپ کے مورخین نے بہت زیادہ زہر افشانی کی، یہاں تک کہ مغرب کے غیر جانب دار اور نیک دل سمجھے جانے والے مورخین بھی تنگ نظری، تعصب اور جانب داری کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ شبلی لکھتے ہیں:

"یورپ کے مورخین کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس وجہ سے

ان میں متعصب، نیک دل، ظاہربین، دقیق النظر ہر درجے اور ہر طبقے کے لوگ ہیں لیکن ترکوں کے ذکر میں وہ اختلافِ مدارج بالکل زائل ہوجاتا ہے اور ہر ساز سے بالکل وہی ایک صدا نکلتی ہے —— مثلاً آج کل کے سچے سے سچے یورپین مصنف کی راست بازی یہ ہے کہ وہ ترکی حکومت کے ذکر میں، قرضے کی گراں باری، صنائع اور فنون کا بقدر کافی نہ ہونا، اضلاع میں تعلیم کی عدم وسعت، آلات و اسلحہ میں یورپ کی احتیاج ان تمام امور کو بالکل راست راست لکھتا ہے لیکن جو اصلاحیں حال میں ہوئی ہیں ان کے ذکر سے اس طرح دامن بچاتا ہے گویا اصلاح کا سرے سے وجود ہی نہیں۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام)

ان اسباب کی روشنی میں شبلی کا یہ سفر نیک فال ثابت ہوا۔ اس سفر نامے نے ممالک اسلامیہ کے صحیح خدوخال پہچاننے میں بڑی مدد کی۔ شبلی کی سیاحت کے مقاصد محدود ہونے کے باوجود دور از کار نتائج کے حامل تھے۔ غیر مسلم مورخین کی متعصبانہ اور تنگ نظرانہ روش نے انھیں فکرمند کر دیا تھا۔ مسلمانوں کے بارے میں منفی تشہیر کا اثر زائل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ مسلمانوں کی زندگی کا وہ رُخ بھی دنیا کے سامنے پیش کیا جائے جو مغربی تاریخ نویس، سوچی سمجھی اسکیم کے تحت جان بوجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں چنانچہ شبلی نے اسلام کی جلیل القدر ہستیوں کی سوانح عمریاں لکھنے کا فیصلہ کیا اور اس سلسلے میں ضروری مآخذات تک رسائی حاصل کرنے کی سعی کرنے لگے۔ اس کوشش کے دوران انھیں بہت جلد اندازہ ہوگیا کہ اسلامی تاریخ اور دنیائے اسلام کی قدآور شخصیتوں پر قابلِ اعتبار کام کرنے کے لیے ہندوستانی مواد ناکافی ہے۔ مطلوبہ مواد کی تنگ دامانی کے احساس نے شبلی کو اس خیال کی جانب متوجہ کیا کہ ممالک اسلامیہ کے کتب خانے ان کے مقصد کی تکمیل میں ممد و معاون ثابت ہوسکتے ہیں۔ اسی خیال کے زیرِ اثر

انھوں نے رختِ سفر باندھا اور ناسازئ طبع کے باوجود طویل مسافت پر نکل کھڑے ہوئے۔ سفرنامے کے آغاز میں لکھتے ہیں :

"جس زمانے میں مجھ کو ہیروز آف اسلام کا خیال پیدا ہوا اُسی وقت یہ خیال بھی آیا کہ ہمارے ملک میں جس قدر تاریخی سرمایہ موجود ہے وہ اس مقصد کے لیے کسی طرح کافی نہیں ہوسکتا۔ یہی خیال تھا کہ جس نے اوّل اوّل اس سفر کی تحریک دل میں پیدا کی۔ یہ یقین تھا کہ مصر و روم میں اسلامی تصنیفات کے جو بقیہ رہ گیا ہے ان سے ایک ایسا سلسلۂ تصنیف ضرور تیار ہوسکتا ہے۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۲)

اس خیال کے باوجود سفر کے اسباب پیدا نہ ہوسکے اور نامساعد حالات نے شبلی کو مایوس کردیا۔ ایک دن اچانک خبر ملی کہ مدرسۃ العلوم میں فلسفے کے پروفیسر مسٹر آرنلڈ ولایت جانے والے ہیں۔ آرنلڈ شبلی کے اُستاد بھی تھے اور دوست بھی، ان کے ارادۂ سفر نے شبلی کے پست حوصلوں کو پھر بلند کیا اور عزم وارادے نے کروٹ لے کر پھر بیدار ہونے کا اعلان کردیا۔

شبلی نے یوں تو اس سفر میں بنیادی مقاصدِ سفر کی تکمیل کے لیے علمی کاموں کی جانب ہی زیادہ توجہ اور وقت صرف کیا ہے۔ قسطنطنیہ، بیروت، بیت المقدس اور قاہرہ میں ہر قابلِ ذکر دارالعلوم، مدرسہ، دارالاقامہ، کتب خانہ اور درس وتدریس و تعلیم و تعلّم کے تمام شعبوں کو بغور دیکھا۔ قابلِ دید مقامات اور مشہور عمارات کو بھی قریب سے دیکھنے اور جاننے کی کوشش کرتے رہے مگر صرف انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مشہور اخبارات و رسائل کا تجزیہ کیا۔ پاشاؤں اور اربابِ اقتدار سے ملاقاتیں کیں اور عربوں اور ترکوں کے اخلاق و عادات کے بارے میں وسیع معلومات تفصیل کے ساتھ جمع کرکے اُن تمام چیزوں کو اجاگر کردیا جنھیں متعصب مورخین نے یکسر نظر انداز کردیا تھا۔

شبلی نے رمضان المبارک ۱۳۰۹ھ مطابق ۱۸۹۲ء کے اپنے اس سفر میں جہاز کے واقعات بھی تفصیل سے لکھے ہیں۔ جب ان کا جہاز بمبئی سے روانہ ہو کر سمندر کے سینے کو چیرتا ہوا آگے بڑھتا ہے تو ان کی عجیب کیفیت ہوتی ہے۔ متلی اور سر میں درد کی وجہ سے طبیعت میں سخت بے کیفی اور اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے اور دو دن غشی کی حالت میں گزرتے ہیں لیکن پھر رفتہ رفتہ طبیعت بحال ہونے لگتی ہے اور مزاج معمول پر آجاتا ہے۔ یہاں تک کہ سفر میں لطف آنے لگتا ہے اور نشاط انگیز کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد پیش آنے والے تمام سمندری واقعات شبلی مزے لے لے کر بیان کرتے ہیں۔ اس متعصب اسپینی عیسائی کا قصّہ بھی سناتے ہیں جو مسٹر آرنلڈ کے عربی پڑھنے پر بہت جلتا تھا اور عربی کو اونٹوں کی زبان کہہ کر تحقیر آمیز انداز میں نہایت بُرے لہجے کے ساتھ عربی حروف کو ادا کرتا تھا۔ شبلی کو اس کی ان حرکتوں سے بڑا رنج ہوتا مگر غریب الوطنی کی مجبوری میں خاموشی اور برداشت کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ شبلی کو عربی زبان اور عربوں سے جذباتی لگاؤ تھا۔ یہ محبّت اور جذباتی لگاؤ یوں تو ہر مسلمان کی میراث ہے اور ہر دل میں پایا جاتا ہے لیکن شبلی عربی زبان کے عالم بھی تھے اس لیے وہ اس زبان کی قدر و قیمت سے بخوبی واقف تھے۔ اسی طرح انھیں عربوں سے بھی بڑی محبّت تھی۔ جس قوم میں آقائے نامدار مبعوث ہوئے وہ یقیناً عزّت و محبّت کی مستحق ہے۔ عربوں سے شبلی کی محبّت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب ان کا جہاز عدن کے ساحل پر لنگر انداز ہوا تو سمالی قوم کے بہت سے لڑکے ڈونگیوں میں سوار ہو کر جہاز کے قریب آگئے اور جہاز والوں سے کچھ پانے کے لیے نہایت مبتذل اور بے ہودہ حرکتیں کرنے لگے۔ جہاز کے مسافر دونی چونّی سمندر میں پھینک دیتے تو وہ فوراً غوطہ لگا کر انھیں نکال لاتے۔ مسافر یہ تماشا دیکھ کر محظوظ ہوتے رہے لیکن شبلی افسردہ ہوگئے۔ عرب قوم کی یہ حالت دیکھ کر ان کا دل بھر آیا، آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ بعد میں جب یہ معلوم ہوا کہ سمالی قوم عرب نہیں تب جی کا بوجھ ہلکا ہوا۔

ابتدائی دو چار دنوں کے علاوہ شبلی اس سفر میں صحت مند اور خوش و خرم نظر آتے ہیں البتہ جہاں کوئی بے اصولی، ناانصافی اور جانب داری دیکھتے ہیں یا کوئی بات ان کی مرضی، مزاج اور اسلامی اصول و روایات کے منافی نظر آتی ہے۔ اسلامی تہذیب و اخلاق کا زوال دکھائی دیتا ہے تو انھیں گہرا صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنی تکلیف کا برملا اظہار کر دیتے ہیں۔ دورانِ سفر پیش آنے والی سفری صعوبتوں کی انھوں نے قطعی پروا نہیں کی اور ایک سچے سیاح کی طرح ہر پریشانی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ اسی کے ساتھ مناظرِ سفر کی تمام تفصیلات کو ذہن میں محفوظ کر لیا۔ اس خوبی نے ان کے سفرنامے کو معلومات کا بیش بہا خزانہ بنا دیا۔ عمارتوں کا حال ہو یا افراد کا ذکر، قابلِ دید مقامات کی سیر ہو یا دارالعلوم کے قواعد و ضوابط، انھوں نے ہر چیز کو زبان عطا کر دی ہے۔ قسطنطنیہ کی عمارتوں کا ذکر ایک مقام پر اس طرح کرتے ہیں :

> "یہاں کی عمارتیں ہندوستانی عمارتوں سے بالکل جدا وضع کی ہیں۔ مکانات عموماً سہ منزلہ چو منزلہ ہیں۔ صحن مطلق نہیں ہوتا۔ عمارتیں تمام لکڑی کی ہیں۔ بڑے بڑے امرا اور بادشاہوں کے محل بھی لکڑی ہی کے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہاں اکثر آگ لگتی ہے، کوئی مہینہ کیا ہفتہ خالی نہیں جاتا کہ دو چار گھر آگ سے جل کر تباہ نہ ہوں اور کبھی کبھی تو محلّے کے محلّے جل کر خاک سیاہ ہو جاتے ہیں۔ آگ بجھانے کے لیے سلطنت کی طرف سے نہایت اہتمام ہے۔ کئی سو آدمی خاص اس کام پر مقرر ہیں، ایک نہایت بلند مینارہ بنا ہوا ہے جس پر چند ملازم ہر وقت موجود رہتے ہیں کہ جس وقت کہیں آگ لگتی دیکھیں فوراً خبر کریں، اس قسم کے اور بھی چھوٹے چھوٹے مینارے جا بجا بنے ہوئے ہیں۔ جس وقت کہیں آگ لگتی ہے فوراً توپیں سر ہوتی ہیں اور شہر کے ہر حصے سے آگ بجھانے والے ملازم تمام آلات کے ساتھ موقع پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان کو حکم

ہے کہ بے تحاشہ دوڑتے جائیں یہاں تک کہ اگر کوئی راہ چلتا ان کی جھپٹ میں آکر پس جائے تو کچھ الزام نہیں۔ میں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ پتھر کی عمارتیں کیوں نہیں بنتیں؟ معلوم ہوا کہ سردی کے موسم میں سخت تکلیف ہوتی ہے اور تندرستی کو نقصان پہنچتا ہے۔"

(سفر نامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۳۲)

قسطنطنیہ کی آب و ہوا اور پھلوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"آب و ہوا یہاں کی نہایت عمدہ ہے۔ جاڑوں میں سخت سردی پڑتی ہے اور کبھی کبھی برف بھی گرتی ہے۔ گرمیوں کا موسم جس کا مجھ کو خود تجربہ ہوا اس قدر خوشگوار ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ تعجب ہے کہ ہمارے یہاں کے امرا شملہ اور نینی تال کے بجائے قسطنطنیہ کا سفر کیوں نہیں کرتے۔ پانی پہاڑ سے آتا ہے اور نہایت ہاضم اور خوشگوار ہوتا ہے۔ ہر قسم کے میوے کثرت سے ہیں۔ اور خصوصاً انگور و خرپوزہ بے مثل ہوتا ہے۔ لکھنؤ کے خربوزے لطافت میں تو شاید بڑھ کر ہوں لیکن شیرینی میں یہاں کے خرپوزوں کی برابری نہیں کرسکتے۔ امرود جس کو اہلِ عرب "انجاس" کہتے ہیں عجیب مخروطی شکل کے ہوتے ہیں۔ رنگ میں تو نہیں لیکن صورت میں گاجروں سے مشابہ، مگر نہایت شیریں اور لذیذ سیب کابل کے سیب سے بڑے اور زیادہ شیریں۔ ایک میوہ یہاں ہوتا ہے جس کو "مشمش" کہتے ہیں اور ہمارے یہاں کی جامن سے کچھ مشابہ ہے۔ ہر قسم کے میوے نہایت ارزاں ہیں۔ انگور ۲ سیر تک آتے ہیں۔ سیب نہایت عمدہ پیسے کے دو۔"

(سفر نامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۳۳)

شبلی کے سفر نامے کی یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے کہ اس کو پڑھ کر اگر کوئی شخص اس عہد کے روم و مصر و شام میں قدم رکھتا تو اسے ہر چیز مانوس مانوس

سی جانی پہچانی معلوم ہوتی۔ معلومات کا ایک ذخیرہ ہے جو نہایت خوبی کے ساتھ قاری کے دل و دماغ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ باشندگانِ قسطنطنیہ کی وضع قطع ملاحظہ کیجیے اور دیکھیے کہ یہ تہذیب کس قدر یورپ کے دام میں پھنسا ہے:

"لباس اور وضع بالکل یورپین ہے۔ ظاہری ہیئت سے کسی شخص کا مسلمان ہونا یا عیسائی ہونا معلوم نہیں ہو سکتا۔ لال ٹوپی جو ترکوں کا امتیازی نشان ہو سکتا تھا، عیسائی اور یہودی بھی استعمال کرتے ہیں اور اس وجہ سے دونوں قوموں میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں ــــ تعجب یہ ہے کہ یہاں مذہبی گروہ یعنی علماء اور مدرسین بھی یورپ کے اثر سے نہیں بچے، ان کے پائجاموں میں پتلونوں کی طرح بٹن ہوتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ اوپر گھیر ہوتا ہے اور خوبصورتی کے ساتھ چنٹیں ہوتی ہیں، کرتہ اور اچکن کے بجائے صرف واسکوٹ ہوتا ہے۔ واسکوٹ کے اوپر عبا پہنتے ہیں اور یہی امتیازی علامت ہے جو ان کو اور گروہ کے آدمیوں سے الگ کرتی ہے۔ اس میں یورپ کا یہ اثر ہے کہ عبا کے تکمے نہیں لگاتے اور سامنے سے واسکوٹ کھلا رہتا ہے۔ ترکی ٹوپی عموماً یہ لوگ بھی استعمال کرتے ہیں لیکن اس پر سفید کپڑے کی ایک دھجی لپیٹ لیتے ہیں جس کو عربی میں "لفہ" کہتے ہیں اور وہ اہل علم کی خاص علامت خیال کی جاتی ہے۔" (سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۲۳)

شبلی نے اس قدر تفصیل کے ساتھ ہر چیز کا ذکر کیا ہے کہ اسے پہچاننے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ کسی دارالعلوم، مدرسہ یا بورڈنگ کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس میں داخلے کی شرائط، تعلیم کا طریقہ، نصابِ تعلیم، فیسیں، دارالاقامہ کی زندگی، قیام و طعام کے اصول و ضوابط، کھیل کود، لباس، کتابیں، معیارِ تعلیم اور تعلیم کے اختتام پر حاصل ہونے والی ملازمت۔ تک تمام معمولات و معاملات تک بھرپور تعارف کرا دیتے ہیں۔ جب وہ ترکی کے اقامتی تعلیمی اداروں کے بورڈنگ کا ذکر کرتے ہیں

تو ان کے نظم وضبط کو دیکھ کر رشک آتا ہے اور اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ آج سے سو سال قبل ترکی میں بورڈنگ سسٹم نے کیونکر اتنی ترقی کر لی تھی جب کہ ایسی بہت سی چیزیں ہمارے ہوسٹلوں میں آج تک رائج نہ ہوسکیں۔ قسطنطنیہ میں مکتب حربیہ اور دوسرے کالجوں کے طلبار کھانے کی میز پر جس خوش اسلوبی، صفائی اور تہذیب و شائستگی کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ قابلِ تعریف ہی نہیں قابلِ تقلید بھی ہے۔ مکتب حربیہ میں ڈائننگ ہال کا ایک منظر دیکھیے:

"جب ہم کمرے کے اندر داخل ہوئے تو تمام لڑکے میز پر بیٹھ چکے تھے۔ ہال نہایت وسیع اور خوبصورت اور چھت پر طلائی کام تھا۔ دو تین قسم کے کھانے تھے اور ترکی طریقے کے مطابق چار چار لڑکوں کے بیچ میں ایک قاب تھی، چھری کانٹے نہ تھے صرف چمچے تھے لیکن لڑکے کھاتے اس خوش سلیقگی سے تھے کہ نہ کسی کا ہاتھ بھرتا تھا نہ میز کی چادر پر کہیں دھبّہ پڑ سکتا تھا۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۴۶)

شبلی ان لڑکوں کی خوش سلیقگی دیکھ کر یہاں بہت خوش نظر آتے ہیں، لیکن جب مصر میں 'جامعۂ ازہر' کے طالب علموں کو بازار میں لائن میں لگ کر روٹی حاصل کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو انھیں شدید تکلیف پہنچتی ہے اور وہ برملا کہہ اُٹھتے ہیں:

"مجھ کو اپنے تمام سفر میں جس قدر جامعہ ازہر کے حالات سے مسلمانوں کی بدبختی کا یقین ہوا کسی چیز سے نہیں ہوا۔ ایک ایسا دارالعلوم جس میں دنیا کے ہر حصّے کے مسلمان جمع ہوں، جس کا سالانہ خرچ دو تین لاکھ سے کم نہ ہو، جس کے طلبار کی تعداد بارہ ہزار سے متجاوز ہو، اس کی تعلیم و تربیت سے کیا کچھ امید ہوسکتی ہے لیکن افسوس ہے کہ وہ بجائے فائدہ پہنچانے کے لاکھوں مسلمانوں کو برباد کر چکا ہے

اور کرتا جاتا ہے۔ تربیت و معاشرت کا جو طریقہ ہے اور جس کا میں
ابھی ذکر کر چکا ہوں۔ اس سے حوصلہ مندی، بلند نظری، جوش و ہمت
غرض تمام شریفانہ اوصاف کا استیصال ہو جاتا ہے۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۳۳)

دراصل تعلیم سے متعلق شبلی کا زاویۂ نظر یہ تھا کہ مسلمان طلبار کو جدید مغربی علوم و افکار سے ضرور استفادہ کرنا چاہیے مگر یہ کام مشرقی تعلیم و تہذیب کے عوض نہیں، ان کے اشتراک سے ہونا چاہیے، ان کے نزدیک مغرب کے علوم جدیدہ اور مشرق کی روایتی تعلیم و تربیت دونوں ہی کا حصول ازبس ضروری ہے۔ مسلمان مشرقی علوم سے ناواقف و ناآشنا ہوگا تو اسلامی روح کی حفاظت نہیں کرسکتا، وہ لکھتے ہیں:

"میرا یہ خیال ہے اور میں نہایت مضبوطی سے اس پر قائم ہوں کہ مسلمان مغربی علوم میں گو ترقی کے کسی رتبے تک پہنچ جائیں لیکن جب تک ان میں مشرقی تعلیم کا اثر نہ ہو ان کی ترقی مسلمانوں کی ترقی نہیں کہی جاسکتی۔ بے شبہہ مشرقی تعلیم کی موجودہ اسکیم جو ہے وہ نہایت ابتر اور غیر ضروری ہے لیکن اسی تعلیم میں ایسی چیزیں بھی ہیں جو مسلمانوں کی قومیت کی روح ہیں۔ جس تعلیم میں اس روحانیت کا مطلق اثر نہ ہو وہ مسلمانوں کے مذہب، قومیت، تاریخ کسی چیز کو بھی زندہ نہیں رکھ سکتی۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام)

شبلی نے اپنے سفر اور سفر نامہ لکھنے کے مقاصد کو ابتدا ہی میں واضح کر دیا ہے اور صاف صاف کہہ دیا ہے کہ اس سفر کا مقصد اسلامی ممالک کو دیکھنے کی خواہش کے علاوہ ہیروز آف دی اسلام کے لیے مواد فراہم کرنا تھا۔ وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ ترکی، شامی اور مصری کتب خانوں سے انھیں اپنے مطلب کا خاص مواد مل گیا۔ الفاروق کے لیے مواد تلاش کرتے ہوئے انھیں عربی کے بہت سارے نایاب اور کمیاب رسائل، کتب اور مخطوطات دیکھنے کا موقع ملا جن کا مطالعہ

کرتے ہوئے انھوں نے اعتراف کیا کہ یہ کتابیں کسی اور لائبریری میں نہیں دیکھیں۔ اس طرح شبلی نے علم کی پیاس بجھانے کے لیے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور اردو زبان کو نایاب کتابوں سے سرفراز کیا۔ روم و مصر و شام کے علمی خزانوں سے اکتسابِ فیض کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی ملکوں کی سیر کرنا بھی شبلی کا مقصودِ سفر تھا حالانکہ ایک غلام ملک کا باشندہ ہونے کی وجہ سے ان کی کچھ مجبوریاں بھی تھیں مگر وہ اسلامی ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کی معاشرت، تہذیب و تمدّن، طرزِ فکر اور طرزِ زندگی کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے خواہش مند تھے تاکہ اپنے وطن کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو اسلامی ملکوں کی زندگی سے واقف کرا سکیں۔ وہ مسلمانوں کو اسلاف کے کارنامے یاد دلاکر ان میں سربلندی حوصلہ مندی اور احساس تفاخر پیدا کرنا چاہتے تھے مگر افسوس کہ شبلی مسلم ممالک سے جو امیدیں باندھ کر گئے تھے وہ پوری نہ ہو سکیں۔ شبلی ان ممالک اسلامیہ کو علم و فضل، تعلیم و تربیت، نظم و ضبط، اخلاق و آداب اور شعائرِ اسلامی کی جن منزلوں پر دیکھنا چاہتے تھے وہاں دور دور تک ان کا پتہ نہ تھا۔ ان ملکوں پر اگرچہ مسلمانوں کی حکومت تھی مگر تہذیب و تربیت اور فکر و نظر میں یورپ کے تابع فرمان ہوتے جا رہے تھے شبلی نے ہر جگہ مسلمانوں کی تعلیمی پستی کا ماتم کیا ہے۔ مشرقی تعلیم کی اسلامی روح جسے شبلی تلاش کرتے ہیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ مغربی علوم کی تحصیل میں بھی مسلمان بہت پیچھے ہیں۔ بادشاہت مسلمانوں کی ہے لیکن دل و دماغ پر فرانس اور انگلستان کا قبضہ ہے۔ مسلمانوں کی معاشی حالت بھی مقابلتاً کمزور ہے۔

شبلی نے سیاسی حالات پر اگرچہ براہ راست روشنی نہیں ڈالی مگر مسلمانوں کی مختلف معاشی اور معاشرتی کمزوریوں کے وسیلے سے سیاسی صورت حال کے غیر مستحکم اور کمزور ہونے کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے البتہ ان تمام مایوس کن حالات کے باوجود ایک یہ احساس کہ ترکی اور مصر میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں، ایک مسلمان کو فخر و مسرت کے جذبات سے ہم کنار کرنے کے لیے کافی تھا۔ یہ خیال کہ

وہ جن لوگوں کے درمیان میں ہے مسلمان ہیں اور جس سرزمین پر چلتا پھرتا ہے مملکتِ اسلامیہ کی سرزمین ہے مسلمان کے لیے فطری طور پر اطمینان بخش ہوتا ہے۔ یہی خیال شبلی کے لیے بھی طمانیتِ قلب کا وسیلہ تھا۔

قسطنطنیہ سے واپسی پر شیخ طاہر مغربی سے ملاقات کی غرض سے شبلی نے بیروت میں قیام کیا۔ بیروت علمی ترقی کے اعتبار سے شام کا ایک اہم مرکز تھا۔ شبلی یہاں بھی اپنے مقصدِ علمی سے غافل نہیں ہوئے، جب تک قیام کیا کتابوں کے متلاشی رہے۔ شبلی بیروت کی ترقی سے بہت متاثر ہیں، مگر کچھ ذہنی تحفظات کے ساتھ۔ لکھتے ہیں:

"بیروت میں علمی ترقی اگرچہ تھوڑے زمانے سے شروع ہوئی لیکن جس تیزی سے یہ شہر ترقی کر رہا ہے اور ترقی کی بلندی پر جس حد تک آج پہنچ چکا ہے اس کے لحاظ سے تمام ممالک اسلامیہ میں قسطنطنیہ کے سوا کوئی شہر اس کا ہمسر نہیں ہے اور بعض خصوصیتوں میں تو اس کو قسطنطنیہ پر ترجیح ہے...."

(سفرنامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۹۸)

ایک جگہ بیروت کے تعلیمی اداروں کا جائزہ لیتے ہوئے طلباء کے معیار و مقدار کا تجزیہ کرتے ہیں:

"مسلمان طالب علموں کی تعداد فی نفسہٖ کم ہے لیکن یہ امر اور بھی زیادہ افسوس کے قابل ہے کہ اس تعداد میں بھی زیادہ تر ادنیٰ درجے کی تعلیم والے شامل ہیں ورنہ اعلیٰ تعلیم کے لحاظ سے ان کی تعداد اس قدر کم ہے کہ گویا کچھ بھی نہیں۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ یہ شہر اسلامی حکومت کا مرکز ہے اور مسلمانوں اور عیسائیوں میں یہاں حاکم و محکوم کی نسبت ہے تاہم تہذیب و تمدن میں مسلمانوں کو عیسائیوں سے کچھ نسبت نہیں۔"

(سفرنامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۰۱)

شبلی نے اسلامی ممالک کو اجنبی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر مقام کو چشم تصور میں پہلے ہی دیکھ چکے تھے اور اب پہچاننے کی کوشش کر رہے تھے۔ کہیں کسی ایسی چیز کی تلاش کرتے نظر آتے ہیں جو انھوں نے پہلے کبھی دیکھی تھی مگر اب نظر نہیں آتی۔ کبھی کسی چیز کو دیکھ کر ایک دم کِھل اُٹھتے ہیں، مسرّت سے ان کا چہرہ تمتمانے لگتا ہے۔ کہیں افسردگی چھا جاتی ہے۔ کہیں فخر سے سینہ تن جاتا ہے۔ کہیں مایوسی کے سائے گہرے ہو جاتے ہیں لیکن مایوسی اور افسردگی کی کیفیت بہرحال عارضی ہوتی ہے۔ خوش ہونے کے مواقع زیادہ ہیں۔ ترکوں کے حالات پیش کرتے ہوئے شبلی زیادہ شاداں و فرحاں نظر آتے ہیں۔ ان کے قلم نے قسطنطنیہ کے درو دیوار اور ترکوں کی طرزِ معاشرت، زبان و بیان، عادات و اطوار، اخلاق و معاملات، تعلیم و تربیت، خوش خلقی، فیاضی اور مہمان نوازی کی ایسی دلآویز تصویر کشی کی ہے کہ پوری قوم آنکھوں کے آگے چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔ اسلامی ملک ہونے کی وجہ سے قسطنطنیہ کے مسلمانوں سے ان کا جذباتی رشتہ ہے وہاں کی ہر چیز انھیں اچھی لگنا چاہتی ہے اور شبلی دل کھول کر تعریف بھی کرتے ہیں لیکن جہاں خامیاں ہیں اور بہت زیادہ ہیں شبلی ان کے اظہار میں بھی کوئی رعایت نہیں کرتے مگر افسوس ضرور کرتے ہیں۔ دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی کا بڑے دُکھ بھرے انداز میں ذکر کرتے ہیں۔ انھیں علم و فن سے مسلمانوں کی بے رغبتی پر نہایت افسوس ہوتا ہے۔ بیروت ہی کے بیان میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"علم یہاں ذریعہ دولت نہیں تاہم اس علاقے میں کثرت سے اہل علم اور مصنفین پیدا ہوئے اور اب بھی موجود ہیں۔ خاص لبنان کے علماء و شعراء کے حال میں ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ یہ تمام علمی ترقی اور تصنیف و تالیف جو کچھ ہے عیسائیوں کے ساتھ مخصوص ہے، مسلمان ان

چیزوں کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۰۰)

مندرجہ بالا اقتباس شبلی کی غیرتِ قومی کا آئینہ دار ہے۔ ایک اسلامی ملک میں مسلمانوں کی اس عبرت ناک تعلیمی غفلت اور پستی و پسماندگی پر شبلی ایک غیور مسلمان کی حیثیت سے افسوس، ندامت اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں اور یہ ندامت اور افسوس مسلمانوں سے ان کی ذہنی وابستگی کا گہرا ثبوت ہے۔

شبلی نے جس دَور میں ترکی کا سفر کیا ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی اور انگریز حکومت کے تعلقات ترکی کے ساتھ اچھے نہیں تھے لیکن شبلی نے ترکی کے خلاف یہودی اور عیسائی مورخین کی پیدا کردہ بہت سی غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کا پردہ فاش کردیا اور ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں ترکوں کی محبت کو پھر سے زندہ کردیا۔ ترکوں کے تمدنی حالات اور طرزِ معاشرت کو شبلی نے اس خوبی سے بیان کیا کہ ان کی اہمیت اور عظمت رفتہ کی یاد تازہ ہوگئی۔ انھوں نے اپنے جذبات و تاثرات کو چھپانے کی کہیں کوشش نہیں کی، جہاں جیسا محسوس کیا بیان کردیا۔ ترکوں کی طرزِ حیات سے خوش ہوتے ہیں تو ان کی شائستگی اور خوش سلیقگی، خوش خلقی اور فیاضی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

> "ترکوں کے اخلاق نہایت وسیع اور فیاضانہ ہیں۔ غرور و نخوت ترفع اور کم بینی ان میں نام کو نہیں ہے۔ امیر و غریب، مزدور و عہدے دار، جاہل و عالم ہر درجے کے لوگوں سے مجھ کو سابقہ پڑا لیکن خوش اخلاقی اور فیاضی طبعی میں گویا سب ایک ہی مکتب کے شاگرد اور ایک ہی سانچے کے ڈھلے ہوئے تھے۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۸۳)

مگر جب یورپین تہذیب کی بے راہ روی اور مسلمانوں میں تعلیم کی بے رغبتی سے ناخوش اور دل برداشتہ ہوتے ہیں تو اپنی ناراضگی اور تکلیف کا برملا اظہار کردیتے ہیں جس

کئی مثالیں اس مضمون میں موجود ہیں۔

زبان و بیان کے لحاظ سے علامہ شبلی کا ایک بڑا کمالِ فن یہ ہے کہ وہ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ باتیں اس خوبی سے کہہ گزرتے ہیں کہ ہر بات قاری کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ بھی اس طرح جیسے وہ پڑھ نہیں رہا بلکہ ہر منظر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ شبلی کے عام اندازِ بیان میں رنگینی اور شگفتگی ہے لیکن سفر نامہ سادہ، سلیس، سنجیدہ اور متین بیانیہ انداز میں لکھا گیا ہے۔ جزئیات نگاری اور مرقع کشی کا یہ عالم کہ پڑھنے والا (بشرطیکہ موضوع سے واقفیت اور دلچسپی رکھتا ہو) تحریر کے ساتھ معنی کی طرح بہا چلا جاتا ہے مگر سحر زدہ ہو کر نہیں ہوش و حواس کے ساتھ۔ زبان و بیان کا یہ انداز سفرنامے کے علمی اور ادبی وقار میں مزید اضافہ کرتا ہے۔ ▲▲

[بقیہ نذیر احمد کا تصورِ اصلاحِ معاشرہ اور ابن الوقت، صفحہ ۱۵۶]

۹؎ نذیر احمد۔ ابن الوقت۔ اُردو اکیڈمی۔ ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۱۷

۱۰؎ نقوش آپ بیتی نمبر۔ جون ۱۹۶۴ء صفحہ ۴۷

۱۱؎ نذیر احمد۔ موعظہ حسنہ۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۱۸۳

۱۲؎ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۶۵

۱۳؎ نذیر احمد۔ لکچروں کا مجموعہ۔ جلد اوّل۔ اسٹیمہ پریس۔ آگرہ۔ ۱۹۱۸ء، صفحہ ۴۹۴

۱۴؎ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۳۰۹

نوٹ: ڈاکٹر خلیق انجم صاحب سے تدوین "ابن الوقت" میں سہو ہوا ہے۔ ان سے صفحہ ۳۰۹ پر سطر ۱۱ میں یہ جملہ " اوّل سرے سے تم نے یہی غلط سمجھا کہ سرکاری نوکریوں سے مسلمانوں میں خوش حالی آجائے گی" چھوٹ گیا ہے۔ لہٰذا مجھے اتر پردیش اُردو اکیڈمی کے پہلے ایڈیشن سے استفادہ کرنا پڑا ہے۔

اکبر کی معنویت

شمیم حنفی

فراقؔ صاحب نے اکبر کو ایشیا کے بڑے شاعروں میں شمار کیا ہے۔ بہتوں کو یہ رائے مبالغہ آمیز محسوس ہوگی کہ ایشیا کیا اُردو کے بڑے شاعروں میں بھی اکبر کا نام عام طور پر نہیں لیا جاتا۔ اکبر کو شاعر کی حیثیت سے، بہرحال جو بھی جگہ دی جائے، کم سے کم اس معاملے میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کہ ہماری تہذیبی تاریخ میں اکبر کی شاعری کا رول بہت اہم رہا ہے۔

اکبر کی شاعری تاریخ اور تہذیب کے سیاق میں اپنی معنویت کا تعین کرتی ہے، حالی اور اقبال کی طرح۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اکبر کی بصیرت برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کے واسطے سے سامنے آئی ہے۔ انھوں نے اپنی روایت کو، اپنے عہد کو، اپنے معاشرے سے وابستہ امکان کو، ایک ہندوستانی مسلمان کی نظر سے دیکھا۔

اکبر کی عام تصویر ایک تنگ نظر، ملایانہ مزاج رکھنے والے ماضی پرست اور روایتی مڈل کلاس فرد کی ہے۔ بظاہر اس میں کوئی کشش، روشنی کا کوئی نقطہ نظر نہیں آتا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے اکبر کا جو حلیہ بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح ہے :

داڑھی کچھ چھدری جس کے اکثر بال سفید۔ چہرے میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو انھیں عوام سے ممتاز کرتی۔ آنکھوں میں چمک البتہ تھی۔

آخری عمر میں صحت گر گئی تھی اور روز بیمار رہنے لگے تھے۔ طبیعت بڑی حسّاس واقع ہوئی تھی۔ گرمی، سردی، شور و غل ہر چیز کا اثر بہت زیادہ لیتے اور معمولی اور بے ضرر غذاؤں سے بھی شدید نقصان کا وہم قائم کر لیتے۔

... ذاتی حالات کے علاوہ ملکی و ملّی انتشار بھی حضرت اکبر کی جمعیّت خاطر کو پراگندہ کیے ہوئے تھا۔ دیکھ رہے تھے کہ مسلمان اپنے قدیم عقائد کو خیرباد کہہ کر تجدّد، روشن خیالی، نیچریت، فرنگیت کے سیلاب میں بہے چلے جا رہے ہیں۔ اور ان کے سے ذکی الحس شخص کو اس سے قلق ہونا بالکل قدرتی ہے۔

غرض اُن کی مستقل افسردگی اور مستمر غمگینی، متعدد اور گوناگوں ذاتی و ملّی حالات کے مجموعے کا نتیجہ تھی۔ کوئی دوسرا ہوتا تو مزاج میں جھلاّہٹ اور طبیعت میں چڑچڑاپن ضرور پیدا ہو جاتا۔ اکبر کے یہاں یہ کچھ نہ ہوا۔ البتّہ ایک مستقل اُداسی سی رہنے لگی اور غم غلط کرنے کا ایک نسخہ انھوں نے اپنی ظریفانہ شاعری کو بنالیا:

سرد موسم تھا ہوائیں چل رہی تھیں برفبار
شاہدِ معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لحاف

(نقوش۔ شخصیات نمبر حصّہ اوّل)

گویا کہ اکبر کی بصیرت کا ظہور تاریخ کے المیاتی احساس کی تہہ سے ہوا ہے اور وہ اپنی اجتماعی اور شخصی روایت، افکار و عقائد، اپنے مہیب اور دوررس معاشرتی وسوسوں،

اپنے کمزور امکانات کا پورا حساب کہ ایک گہرے اخلاقی ملال کی بنیادوں پر مرتب کرتے ہیں۔

جس ظریفانہ شاعری کی شروعات کا پس منظر یہ ہو، اس پر گفتگو کے لیے ہمیں ایک نیا سیاق، ایک نیا تناظر اختیار کرنا ہوگا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہمارے عہد سے بہت پہلے اکبر نے انسانی حقیقتوں کی تفتیش کے سلسلے میں یہ بھید پالیا تھا کہ انھیں ہم سنجیدہ تجربوں اور مزاحیہ تجربوں کے خانے میں الگ الگ رکھ کر نہیں دیکھ سکتے۔ اکبر کی بصیرت نے ہمارے اجتماعی شعور کی سمت تبدیل کردی۔ یہ شاعری ایک طرح کی حکمتِ عملی تھی اپنے اضطراب، اپنی برہمی، اپنے ملال اور اپنی افسردگی کو چھپانے کی، اور اسی کے ساتھ ساتھ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے خطوط پر استوار ہونے والے تمدن کے اسرار کو عام کرنے کی ایک محیطِ گریۂ دل، اور ایک آشنائے خندہ لب، کی روداد، اکبر کی شاعری کے ذریعے ساتھ ساتھ سامنے آتی ہے۔ لہٰذا ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اکبر نے مزاح اور سنجیدگی کے فرق کو نہ صرف یہ کہ مٹایا ہے، اپنے عہد کی حقیقت کا ایک ایسا ہمہ گیر تصوّر بھی وضع کیا ہے جسے ہم صرف جدید یا صرف قدیم نہیں کہہ سکتے۔

پچھلے کچھ برسوں میں اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کی عقلیت اور روشن خیالی کے عام میلانات اور نئی تہذیبی نشاۃ ثانیہ کی روایت کے سلسلے میں ایک خاص طرح کا رویّہ سامنے آیا ہے۔ یہ رویّہ ایک بنیادی تشکیک کا ہے جس کے مطابق حقیقت کا ایک ایسا تصوّر قائم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے جو یک رُخا نہ ہو اور ہمارے زمانے کے مزاج سے مناسبت رکھتا ہو۔ چنانچہ یہ بات بھی کہی جارہی ہے کہ ہماری ذہنی بیداری کا وہ دور جسے انیسویں صدی کی اصلاحی انجمنوں اور قومی تعمیر کی سرگرمیوں کے حوالے سے ایک نئی نشاطِ ثانیہ کا دَور سمجھا جاتا ہے، وہ از اوّل تا آخر حقیقت نہیں ہے۔ اس حقیقت میں ہمارے اجتماعی زوال کی پیدا کردہ ایک اسطور بھی چھپی ہوئی ہے۔ سرسیّد اور اُن کے بعض معاصرین کی حقیقت پسندی نے انھیں اس اسطور کی موجودگی

کے احساس سے دور رکھا۔ اس لیے اُن کے بہت سے تہذیبی مفروضے بھی غلط یا بے بنیاد ثابت ہوئے۔

اکبرؔ کی شاعری ہمیں حقیقت اور اسطور کا، تاریخ کی دھوپ اور چھاؤں کا پورا منظریہ دکھاتی ہے۔ اسی لیے یہ شاعری ایک خاص دور کی تاریخ میں پیوست ہونے کے باوجود، اس دور سے نکلنے اور ہمارے احساسات سے رشتہ قائم کرنے کی طاقت بھی رکھتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ جس شاعری پر اپنے ماضی میں کھوئے جانے اور اپنے حال کی مرکز جو، طاقتوں کے انکاری ہونے کا الزام عائد کیا جاتا تھا، وہ شاعری آج اپنی معنویت کے کچھ نئے پہلوؤں کے ساتھ ہم سے مکالمہ کرتی ہے۔ گویا کہ اکبر کی بصیرت نے سنجیدہ اور مزاحیہ کی تفریق کو ختم کرنے کے علاوہ قدیم اور جدید کے معنی بھی بدل دیے۔ اسی طرح اکبر نے تاریخ کو بے شک ایک حوالے کے طور پر برتا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی اور سماجی واقعات، ایجاد ہونے والی نئی نئی چیزوں اور معاشرتی صورت حال کا بیان اکبرؔ نے تقریباً ویسے ہی دوٹوک انداز میں کیا ہے جس طرح سرسیّد، حالی اور آزاد نے، مگر سرسیّد، حالی اور آزاد نے تاریخی حقیقت کا جو مفہوم مقرر کیا تھا، اکبرؔ اس کی بہ نسبت ایک مختلف تصوّر اس حقیقت کا رکھتے ہیں۔ ان کے بیانات غیر مبہم ہونے کے باوجود ایک علامتی سطح بھی رکھتے ہیں اور ان کا مجموعی تناظر ایک ایسی وسعت رکھتا ہے جو تاریخ کی حد بندیوں کو قبول نہیں کرتی اور ایک مخصوص دور کی تاریخ کو انسانی تجربے کی ایک خاص شکل کے طور پر دیکھتی ہے۔ اس کا محاسبہ وہ روایت اور تجربے اور امکان کے ایک مسلسل اور متحرک پس منظر میں کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کو ایک خاص حوالے کے طور پر برتنے کی جو کوشش اکبر نے کی، اُس کا سراغ ہمیں نہ تو سرسیّد کے یہاں ملتا ہے، نہ حالی اور آزاد کے یہاں، خاص طور پر نظم جدید کے سلسلے میں اُن کے ایقانات اور سرگرمیوں کے سیاق میں۔ اکبرؔ نے جو سطح اختیار کی وہ نہ تو صرف مادّی مقاصد کی پابند ہے، نہ انیسویں صدی کی عقلیت کی۔ یہ سطح تاریخ کو ایک سیّال منظر کے طور پر دیکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ اکبر

حقیقت کی طرح وقت کا بھی ایک فلسفیانہ تصور رکھتے ہیں۔

ان اسباب نے اکبر کی شاعری کے مقاصد کو بھی وسیع کیا ہے۔ جو کام اُنیسویں صدی کے مصلحین تاریخی حقیقت اور عقلیت کے واسطے سے لینا چاہتے تھے۔ اکبر نے اپنی شاعری کے ذریعے اس سے کہیں بڑا کام لینے کی کوشش کی۔ اکبر کی شاعری نہ تو سائنسی کامرانیوں کا اشتہار تھی نہ تاریخ کی سطح کے اوپر تیرتی ہوئی حقیقتوں کا مرکب۔ تاریخ کے جبر سے اپنی بصیرت کو رہا کرنے میں اکبر کو جو کامیابی نصیب ہوئی، وہ اس لیے کہ اکبر نے صرف مصلح بننے کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے اپنی بصیرت کا فریضہ ایک دور بین اور دانشمند تخلیقی انسان کے طور پر ادا کیا۔ شعور کی یہ جہت اکبر کو ایک ایسا امتیاز عطا کرتی ہے جس سے ان کے معاصرین بہرہ ور نہیں ہو سکے۔ اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ سرسید، حالی، آزاد، شبلی، نذیر احمد، یہ سب کے سب غیر معمولی لوگ تھے، مگر ایک شبلی کو چھوڑ کر، ان میں سے کسی نے بھی مغربیت کے سیلِ بے اماں میں اپنی مشرقیت کا سراڈھونڈنے کی جستجو نہیں کی۔ عام انسانی مقاصد اور اجتماعی مفروضوں نے کسی کو اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ فوری مسائل سے ہٹ کر کسی اور مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا۔ لیکن اکبر کی اصل حیثیت ایک شاعر کی تھی اور اپنے اس ہُنر کا وہ گیان بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نہ تو رائج الوقت رویّوں سے سمجھوتہ کیا نہ اپنی شاعری کے ذریعے اس قسم کے خیالات عام کیے جو انجمنِ پنجاب کے مناظروں میں پسند کیے جاتے تھے۔ اس سلسلے میں اکبر کے امتیازات حسب ذیل ہیں:

۱۔ اکبر نے اپنی روایت اور اپنے عہد کی ذہنی زندگی کے لیے نئی علامتیں وضع کیں۔ ریل، انجن، گزٹ، اخبار، ہوٹل، ٹائپ، پائپ، کالج، ڈبل روٹی اشیا بھی ہیں اور علامتیں بھی۔ اکبر نے انھیں علامتوں ہی کے طور پر دیکھنے کی کوشش کی، چنانچہ ان پر اظہارِ خیال کے لیے بھی انھوں نے ایک تخلیقی اسلوب اختیار کیا۔

۲۔ اکبر نے اپنی شاعری میں نئے واقعات اور ایجادات کے حوالے

سے اپنے انفرادی اور معاشرتی ردِّعمل کا تعین کیا ہے۔ اس ردِّعمل کی سطح جذباتی ہے۔ اسی لیے اکبر نے ذہنی حقیقتوں کو تاریخ کے ٹھوس حوالوں سے ملا کر دیکھنا چاہا ہے۔

۳۔ اپنے شاعرانہ تخیّل کی مدد سے اکبر نے انسانی تجربے میں آنے والی عام اشیاء پر بقول عسکری، انسانی جذبوں کی مہر لگائی ہے۔

۴۔ اپنے معاصرین میں اکبر نے سب سے پہلے یہ سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی کہ حقیقت کا کوئی بھی مظہر، وہ چاہے کتنا ہی متعین اور ٹھوس کیوں نہ ہو، اپنے معنی اور مقصد کی تلاش انسانی تجربے کے سیاق میں کرتا ہے اور اس سیاق میں آنے کے بعد ہماری بہت سی اشیاء کا عمل اور مقصد تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ اشیاء ہماری داخلیت پر اثر انداز ہونے لگتا ہے۔

۵۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے، اکبر نے نئی اور پرانی حقیقتوں کو نئی اور پرانی قدروں کی کش مکش کے طور پر دیکھا تھا اور اسی حساب سے تاریخ کے نئے مظاہر کا مفہوم مرتب کرنا چاہا تھا۔

اکبر نئے مظاہر کے شور شرابے میں اپنی روایت اور نظامِ اقدار، یا یوں کہنا چاہیے کہ اپنی مشرقیت کے احساس سے لاتعلق نہیں ہوئے۔ لاتعلق تو سرسید، حالی اور آزاد بھی نہیں ہوئے تھے، مگر اُن کی مشرقیت، نئے مقاصد کے سیلاب میں ایک حد تک پیچھے چلی گئی تھی اور کچھ ضمنی سی چیز ہو کر رہ گئی تھی۔ ان کے سامنے مسئلہ اپنی مشرقیت کے تحفظ کا نہیں تھا، بلکہ نئے تہذیبی اسالیب کی روشنی میں ایک نئے رویے کی تشکیل کا تھا اور اس رویے کی تکمیل کرتے وقت اُن کے سامنے اس طرح کا کوئی بھی سوال نہیں تھا کہ یہ رویہ ان کے ماضی سے کتنی مناسبت رکھتا ہے، رکھتا بھی ہے یا نہیں؛ شبلی کی مشرقیت اس کی تہذیبی اور معاشرتی مسئلے کے طور پر سامنے آئی تھی۔ اکبر نے اسے فلسفیانہ اور تخلیقی سوال بنا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے

یہاں زوال اور کمال کے معنی وہ کچھ نہیں ہیں جیسے کہ مثال کے طور پر سرسید، حالی اور آزاد کے یہاں تھے۔ فراق صاحب نے پورے ایشیا کے سیاق میں اکبر کی اہمیت پر جو زور دیا ہے، اس کا نمایاں ترین پہلو یہی ہے کہ اکبر نے مشرق و مغرب کی آویزش کا ادراک ایک محدود قومی نظریے کے مطابق نہیں بلکہ ایک ایشیائی کی حیثیت سے کیا تھا۔ مغرب میں ٹکنالوجی کی تیز رفتاری نے جس صارفی Consumer معاشرے کو بڑھاوا دیا ہے۔ اس کی طرف اشارہ کرنے والے غالباً پہلے اُردو شاعر اکبر ہی ہیں۔ غالب تک، مغل اشرافیہ کی اپنی نمایندگی کے باوجود تار برقی اور ریل یہاں تک کہ فرنگی عورتوں کے لباس اور وضع قطع کو بھی ایک طرح کی مرعوبیت کے ساتھ دیکھتے تھے۔ ہمارے سب سے بڑے مصلحوں اور معماروں کا رویّہ مغربی کلچر کی طرف نیاز مندی ہی کا تھا۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسیّد، دونوں اپنے اپنے دَور کے سب سے بڑے حقیقت پسند اور اسی کے ساتھ ساتھ خواب پرست تھے جنھوں نے زندگی کا نصب العین یہی مقرر کرلیا تھا کہ حقائق کے واسطے سے ایک عظیم الشان اجتماعی خواب کی تعبیر تلاش کی جائے۔ مگر دونوں پر حصولِ تعبیر کا جوش اس حد تک حاوی تھا کہ انھوں نے مشرق کی انفرادیت اور مشرقیت کے حدود تک کا لحاظ نہیں کیا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ایشیا کی تہذیبی اور اقتصادی آزادی، صارفی تمدّن کے آشوب سے مشرق کی نجات اور بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان، اپنے طرزِ احساس کی حفاظت کے سلسلے میں اکبر کی ذہنی اور جذباتی جستجو سب سے زیادہ بیش بیش رہی۔ اُن کی طبیعت میں وہ نیم فلسفیانہ افسردگی ہمیشہ سے تھی جو کامرانیوں کے جشن میں اُداسی کی پرچھائیوں کو بھی دیکھ لیتی ہے، جو قومی تعمیر کے نقشے میں اپنی اجتماعی تخریب کے اندیشوں کو بھی سمجھتی ہے۔ چنانچہ اکبر نے مغرب کے راستے سے مشرق میں در آنے والی حقیقتوں اور چیزوں پر ایک گہرے اور متوازن احساس کے ساتھ نظر ڈالی۔ انگریزوں کی قوتِ ایجاد سے سحر زدہ نہیں ہوئے اور ان کی اختراعات کو اپنی تہذیبی زندگی سے متصادم علامتوں کے طور پر دیکھا۔۔۔

اے شیخ جب نکیل نہیں دستِ قوم میں
پھر کیا خوشی جو اونٹ ترے ریل ہو گئے

حضرتِ خضر ٹکٹ مجھ کو دلا دیں اکبر
رہ نمائی کے لیے ہے مجھے کافی انجن

مال گاڑی پہ بھروسہ ہے جنھیں اے اکبر
ان کو کیا غم ہے گناہوں کی گراں باری کا

محاورات کو بدلیں 'براہ ریل' جناب
'ٹکٹ بدست' کہیں اب بجائے پا بہ رکاب

کیوں کر خدا کے عرش کے قائل ہوں یہ عزیز
جغرافیے میں عرش کا نقشہ نہیں ملا

بزمِ یاراں سے پھری بادِ بہاری مایوس
ایک سر بھی اُسے آمادۂ سودا نہ ملا

کیسی سہولت اور خاموشی کے ساتھ سرخوشی اور زندہ دلی کی فضا میں ایک 'حریفِ حزیں' یا ملال کا لمحہ داخل ہو جاتا ہے۔ اکبر مسکراتے بھی ہیں تو اس طرح گویا اپنے آنسوؤں کو چھپا رہے ہوں۔ ان اشعار میں ایک اضطراب آسا طبیعت اور ایک ہزیمتوں سے دوچار قوم کی حالت کا بیان بہت پُرفریب کیفیت کے ساتھ ہوا ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا اکبر ہنسی ہنسی میں اپنے اجتماعی زوال اور اپنے گُم ہوتے

ہوئے تشخص کا قصہ سنا رہے ہیں۔ ان میں ایک تھکی ہوئی اور اپنے انجام سے باخبر تہذیب کے ہانپنے کی آواز چھپی ہوئی ہے۔ ان شعروں میں اکبر نے جس تکنیک کا استعمال کیا ہے وہ تخلیقی اور شاعرانہ تخیل کی بنیادوں سے برآمد ہوئی ہے اور اس حساب سے ہم اکبر کے شعری رویے کو جدید ترین شعری رویے کی ہی ایک شکل کہہ سکتے ہیں۔

کچھ اور شعر دیکھیے:

بے علم بھی ہم لوگ ہیں غفلت بھی ہے طاری
افسوس کہ اندھے بھی ہیں اور سو بھی رہے ہیں

سعادت شرح کی کس بات میں ہے آپ کیا جانیں
کہ کالج میں کوئی اس بات کا ماہر نہیں ہوتا

ہے نئی روشنی اک لوکل و ذاتی ترکیب
لفظ ہی لفظ ہیں جتنے ہیں زوائد اس کے
لیمپ بجلی کا ہے یہ مہر جہاں تاب نہیں
جب اندھیرا ہو تو ظاہر ہوں فوائد اس کے

ایمان بیچنے پہ ہیں اب سب تُلے ہوئے
لیکن خرید ہو جو علی گڑھ کے بھاؤ سے

وضع مغرب سے مجھے کچھ بھی تسلی نہ ہوئی
ناز تو بڑھ گئے دولت کی ترقی نہ ہوئی

چیز وہ ہے بنے جو یورپ میں
بات وہ ہے جو پانیر میں چھپے

کہتے ہیں راہِ ترقی میں ہمارے نوجوان
خضر کی حاجت نہیں ہم کو جہاں تک ریل ہے

برق کے لیمپ سے آنکھوں کو بچائے اللہ
روشنی آتی ہے اور نور چلا جاتا ہے

آنے والے نہ رہے انجمنِ دل کی طرف
کوئی کالج کی طرف ہے کوئی کونسل کی طرف

ان کی بیوی نے فقط اسکول ہی کی بات کی
یہ نہیں پوچھا کہاں رکھی ہے روٹی رات کی

حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پانی پینا پڑا ہے پائپ کا

اکبر کے یہاں ایسے اشعار بکثرت ملتے ہیں جن میں مغرب کی مادّہ پرستی کے نتائج کا محاسبہ کئی سطحوں پر کیا گیا ہے۔ انسانوں کے ذاتی باہمی تعلقات کی سطح، انسان اور فطرت کے رابطوں کی سطح، انسان اور اُس کے گردوپیش کی دنیا میں بکھری ہوئی چیزوں کے مابین رشتے کی سطح، غرض کہ ان تمام سطحوں پر اکبر اپنے عہد کے بدلتے ہوئے اور بگڑتے ہوئے انسانی رشتوں کا جائزہ لیتے ہیں اور ٹھوس پیکروں کی مدد سے

انھیں بیان میں داخل کرتے ہیں۔ اکبر کا غیر معمولی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عام بلکہ عوامی اصطلاحوں میں انسان کی کم ہوتی ہوئی حیثیت، اقدار پر اُس کی کمزور پڑتی ہوئی گرفت، اور حقیقت کے تغیّر پذیر تصوّر کی روشنی میں انسانی جذبات کی ابتری اور انتشار کا بیان ایک وسیع معاشرتی پس منظر میں کیا ہے۔ مولوی اور مسٹر اور لیڈر اور کلکٹر اور بدّھو اور جمّن، افسر اور نوکر، بیوی اور شوہر، بیٹا، طالب علم، ماسٹر، خاتونِ خانہ اور کالج کی لڑکی ـــ یہ تمام کردار ڈی ہیومنائزیشن کے خطرات سے گھرے ہوئے ایک سراب آسا تمدّن کی تماشہ گاہ میں اس طرح سامنے آتے ہیں کہ ان کا ماضی اور مستقبل بھی اپنے سینیریو Scenario کے ساتھ سامنے آموجود ہوتا ہے۔ اس تمدّن نے انسانوں اور انسانی رشتوں کا جو حشر کیا ہے، وہ چیزیں جو ہمارے نظامِ احساس میں اپنی مستقل جگہ بنا چکی تھیں انھیں اس تمدّن نے جس حال کو پہنچایا ہے، اکبر ایک زہر خند کے ساتھ ان سب کی روداد سُناتے ہیں۔ کرداروں اور چیزوں کو علامات کے طور پر استعمال کرنے کی وجہ سے اکبر کے بیانات میں کبھی اُکتاہٹ کا رنگ پیدا نہیں ہوتا۔ اکبر کی توجہ کا اصل مرکز ہماری دنیا میں ایک طرح کی مرکزی حیثیت رکھنے والے معاشرتی اور ثقافتی مسئلے تھے۔ ان میں مغرب کے ہاتھوں مشرق کے مادّی اور تہذیبی استحصال کا مسئلہ بھی شامل ہے اور شاید یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ شہر آشوب لکھنے والوں سے کہیں زیادہ گہرائی کے ساتھ اکبر نے اپنے عہد کے آشوب کو سمجھا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انیسویں صدی میں قومی تعمیر کی تمام کوششوں کا رُخ تاریخ کے اُن مطالبات کی طرف تھا جو اُس زمانے کی ضرورتوں نے پیدا کیے تھے۔ سرسیّد نے بھی، اس عہد کے دوسرے مصلحوں کی طرح حال کی تعمیر پر نظر رکھی اور اس سلسلے میں وہ اپنے ماضی سے جو توانائیاں اخذ کرسکتے تھے، انھیں بھی اس مقصد کے لیے وقف کردیا۔ وہ اپنے عہد کی تاریخی تجدّد پرستی کے سب سے بڑے بندے تھے اور آئینِ روزگار، کے ہر رمز سے باخبر تھے لیکن فوری مقاصد کے جبر

نے انھیں شاید اتنی مہلت نہیں دی کہ وہ اصلاح اور تعمیر، مادّیت اور عقلیت کے اُس پورے سلسلے میں چھپے ہوئے اندیشوں پر دھیان دے سکیں۔ اپنی روایت کی تعیینِ قدر میں حالی اور آزاد کے یہاں جس انتہاپسندی اور عدم توازن کو راہ ملی اس کا سبب حال میں حد سے بڑھی ہوئی یہی آلودگی تھی۔ وہ سب کے سب ایک تاریخی فریضہ انجام دینا چاہتے تھے۔ اُن حالات کا قرض ادا کرنا چاہتے تھے جن میں اُس زمانے کی زندگی گھر کر رہ گئی تھی۔ اکبر کی شاعری نے بھی وہی تاریخی فریضہ انجام دینے کی کوشش کی مگر اپنے تشخص، اپنے امتیاز اور اپنی انفرادیت کو محفوظ رکھتے ہوئے۔ وہ سائنس اور ٹکنالوجی کی پیداکردہ 'ترقیٔ معکوس' کو بھی دیکھ رہے تھے۔ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ روایات اور اقدار کے انہدام نے پورے ماحول میں کتنی گرد پیدا کر دی ہے اور ہماری بصارت اس سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے۔ اسی لیے اکبر کو تہذیبِ حاضر کے وہ مظاہرے بھی پریشان کیے ہوئے تھے جن کا ظہور ابھی نہیں ہوا تھا اور جن کا تعلق مادّی تہذیب کے حال سے زیادہ اُس کے مستقبل سے تھا۔ عسکری نے کہا تھا کہ اکبر نے اپنے نظامِ اقدار کی حفاظت اُس طرح کی جس طرح ایمان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ یہ مزاحمتی رویّہ، ایک بسیط تہذیبی تناظر کے ساتھ، ہمیں اکبر کے یہاں جتنا واضح اور روشن دکھائی دیتا ہے اس کی کوئی مثال اقبال سے پہلے کی اُردو شاعری میں ہمیں نہیں ملتی۔

اقبال کی طرح، اکبر کے سلسلے میں بھی یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ایک مسلمان کے نقطۂ نظر سے بھی اُن کے تصورات کی بنیادوں تک پہنچا جائے۔ اکبر کے احساسات کی تشکیل میں، اُن کی فکر کے مجموعی مزاج میں اس نقطۂ نظر کا عمل دخل بہت نمایاں ہے۔ اکبر کے یہاں عصبیت اور تنگ نظری کے جو عناصر پیدا ہو گئے ہیں، اُن کا اصل سبب بھی یہی ہے کہ اکبر نئے تجربوں کی تفہیم کے عمل میں روایت کی بخشی ہوئی روشنی سے دستبردار ہونے پر آمادہ نہیں تھے۔ یہ اعتراف اُن کے بس سے باہر تھا کہ کوئی بھی روایت چاہے کتنی ہی پُرانی اور مضبوط کیوں نہ ہو، اس کے اپنے کچھ حدود بھی ہوتے ہیں

اور حقیقت کا تصور تہذیبوں کے سفر میں کسی نہ کسی طور پر تبدیل بھی ہوتا ہے۔ اکبر یہ دیکھ رہے تھے کہ ان کا زمانہ حقیقت کے ادراک کا بس ایک ہی ذریعہ اختیار کرنے پر تلا ہوا ہے اور یہ ذریعہ ہے سائنسی عقلیت۔ چنانچہ اکبر کے یہاں ردعمل کے طور پر ایک طرح کے جذباتی مبالغے کو بھی راہ ملی اور اپنے عہد کی حقیقت سے وہ آزادانہ ربط قائم نہیں کر سکے۔ لیکن اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اکبر کی شاعری حال گزیدہ ہونے سے بچ گئی۔ اکبر کے شعور میں یہ خیال مضبوطی سے جما رہا کہ وہ تمام عناصر جن کی مدد سے ہم زندگی کے مفہوم تک رسائی حاصل کرتے ہیں ثقافتی اور تہذیبی قدروں کے احساس سے وجود میں آتے ہیں۔ اسی لیے افراد کی شخصی زندگی ہو یا قوموں کی اجتماعی زندگی ثقافتی اقدار کی اہمیت دوسری تمام حقیقتوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔ ان قدروں کے بچاؤ کے لیے ہماری تمام قوتیں جو وقف ہو جاتی ہیں تو اسی لیے کہ یہاں معاملہ اپنے وجود کی حفاظت کا ہوتا ہے۔ ہماری ثقافت اقدار کا جو نظام ترتیب دیتی ہے، اس کی حفاظت کے بغیر ہم اپنی ہستی کو برقرار نہیں رکھ سکتے۔ سرسید کے فیوض کو تسلیم کرنے کے باوجود، اکبر کی بصیرت نے انھیں اعتراض کا نشانہ جو بنایا تو اسی لیے کہ اکبر کے نزدیک سرسید کی پوری تحریک اپنی ثقافتی قدروں کو اگر ترک نہیں کر رہی تھی تو کچھ ثانوی قسم کی چیز ضرور سمجھنے لگی تھی۔ اکبر بھی اگر صرف مصلح اور معمار ہوتے تو اُن کی کوششیں اپنے معاشرے کی اصلاح اور تاریخ کے حقوق کی ادائیگی کے لیے وقف ہو کر رہ گئی ہوتیں۔ اسی طرح اکبر کو صرف سیاسی آزادی کے مسئلے سے بھی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کی نظر میں زندگی کی دوسری بنیادی حقیقتیں بھی تھیں، اسی لیے وہ اپنی قوم کو ذہنی غلامی کے جال سے نکالنا چاہتے تھے۔

تہذیب اور ثقافت کے اہم ترین محرکات کا جیسا مربوط احساس ہمیں اکبر کی شاعری میں ملتا ہے ان کے تمام معاصرین میں کسی اور کے یہاں نظر نہیں آیا۔ ایسی صورت میں اکبر کو محض ترقی پسند اور رجعت پسند کے خانوں میں تقسیم کرنا ایک ایسی بڑی غلطی ہے جو ہمیں اکبر کی شاعری کے بنیادی مسئلوں اور اکبر کے

اصل سروکار تک پہنچنے نہیں دیتی۔ بظاہر اکبر کی شاعری پیچیدہ اور پُر اسرار نہیں ہے۔ ان کے یہاں ذہنی اور تہذیبی رویّوں کا اظہار بھی دوٹوک اور غیر مبہم انداز میں ہوا ہے۔ لیکن تخلیقی سطح پر یہ شاعری ایک مستقل مزاحمت، ایک مستقل کش مکش کی شاعری ہے، طرح طرح کے اندیشوں اور وسوسوں سے بھری ہوئی، اسی لیے اُس پر روا روی میں کوئی حکم لگانا بھی اتنا ہی نامناسب ہے جتنا کہ اکبر کو حالی خوش مزاح نگار سمجھ لینا — یہ شاعری، بہرحال ایک زیادہ گہرے اور سنجیدہ مطالعے کا تقاضہ کرتی ہے۔ ▲▲

(بقیہ مابعد جدیدیت)

مابعد جدیدیت کے مرکز میں بین الاقوامی آوارہ سرمائے کی ہمہ گیریت ہے۔ اس طرح سرمایہ پرستی نے خود کو ایک عالمی نظام ثابت کیا ہے اور مابعد جدیدیت محض ایک علامت ہے۔ اُس کے پختہ اور وسیع ہو جانے کی۔ ظاہر ہے یہاں آکر کائنات کی انتہا نہیں ہو جاتی بلکہ وہ ایک نئے انداز سے مستقبل میں قدم رکھتی ہے۔ نئے انداز کی سرمایہ پرستی کا نعم البدل قدیم طرز کا سوشلزم نہیں ہو سکتا بلکہ جدید طرز کا ہی ہو سکتا ہے اور مابعد جدید حالات اسے ممکن بناتے ہیں۔ اس دَور میں جو بات ایک ملک یا خطے کی سچائی ہے وہی پوری دنیا کی بھی سچائی ہے۔ اس حقیقت میں صرف ایک ہی سچ نہیں بلکہ بہت سی سچائیاں ہیں۔

یہی مابعد جدیدیت کی مستقبل پرستی ہے، غیر یقینی لیکن لامتناہی اور یہیں سے عالمی سرمایہ پرستی کے تئیں نئے سوشلزم کے تصوّر کی ابتدا ہوتی ہے۔ ▲▲

مابعد جدیدیت کے دور میں مسلمانوں کی شمولیت

اکبر ایس احمد / ترجمہ : اختر الواسع

مسلم معاشرے میں کیا ہو رہا ہے اس کی وضاحت کے لیے یورپ میں مابعد جدیدیت کے دور کے آغاز کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سماجی علم کی طرح اس کا تجزیہ ضروری ہے، موجودہ وضاحتیں اتنی غلط نہیں ہیں کیوں کہ وہ مسلم سماج میں تیزی سے رونما ہونے والی تبدیلیوں کا مکمل احاطہ نہیں کرتیں۔

سب سے پہلے تو ہمیں موجودہ مسلم افکار میں مابعد جدیدیت کے کچھ سرے تلاشش کرنے ہوں گے۔ مغرب میں مصوری، طرز تعمیر اور ادب کے سیلاب کے باوجود مابعد جدیدیت نے مسلمانوں پر بہت زیادہ اثرات مرتب نہیں کیے۔ حالانکہ سامراج سے آزادی حاصل کرنے کے بعد کچھ مسلمان دانشوروں کو نئے حالات کا ادراک ہو چکا تھا جو سیاسی اور معاشی اسباب کا نتیجہ تھے لیکن بایں ہمہ وہ اپنی دلیلوں اور بحث کو مابعد جدیدیت کی سطح پر نہ لاسکے۔ (مسلم ثقافت پر تفصیل کے لیے دیکھیے صفحہ ۸۷ رحمان ۱۹۸۴ء) Debating Muslim Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition (Fischer and Abedi 1990) جیسی کتابیں جنھوں نے اس مسئلے کو اٹھایا ہے تعداد میں کم ہیں، مابعد جدیدیت

کے دَور پر کچھ تبصرے سرسری اور وقتی ہیں، وہ اس بات سے متفق نہیں ہیں کہ یہ مغرب کی تخریب پسند اور شر انگیز نئی روشنی ہی کا ایک سلسلہ ہے (منظور ۱۹۹۰ء) اسے امریکی تسلط، تشکیک، نراج اور تباہی و بربادی کا ہم پلہ سمجھا گیا (ابو۔ ربیع ۱۹۹۰ء) اصل میں تمام مذکورہ بالا مصنفین نے مابعد جدیدیت کے دَور کو عام طور سے امریکی تہذیب کا درجہ دیا۔ یہ بات شاید فشر اور عابدی کے تناظر کو واضح کردیتی ہے جس کی تمام تر بنیاد بالخصوص ایرانی مواد پر ہے کہ ۱۹۰۰ء کے عشرے میں مابعد جدیدیت کی دنیا پر امریکہ حاوی ہوگا اور اس کی نمایندگی بھی اسی کے ہاتھ ہوگی یا پھر اس کی بنیاد آیت اللہ خمینی کے امریکہ کو ابلیس کا نام دینے پر ہے۔ اگرچہ ایسا ہی تقابل مغربی نقادوں نے بھی کیا ہے۔ کروکر اور کک کے نزدیک یہ ایک خوف و ہراس کی تہذیب تھی (۱۹۸۸ء) جیسا کہ درج ذیل تفصیل سے واضح ہوگا' یہ ایک نامناسب تشریح اور گمراہ کن کم قدرشناسی ہے۔

مسلمانوں اور مغرب کے درمیان ایک فکری بعد زمانی ہے۔ چنانچہ ایسے میں جب کہ مغرب کے بعض لوگ مابعد جدیدیت کے دور کو فضول سمجھتے ہیں، مسلمان دانش ور اب بھی جدیدیت کے فرسودہ مسائل سے چپکے ہوئے ہیں۔ خواہ وہ مغربی استعمار کا رونا ہو' مغرب کا کھوکھلا پن ہو یا مارکسیت کی تشہیر ہو۔ لفظ ماڈرن اب بھی کتابوں کے نام میں استعمال کیا جاتا ہے: "اسلام اور موڈرنیٹی" (رحمان ۸۴ ۱۹ء) دی کرائسس آف موڈرن اسلام (ٹیبی ۱۹۸۸ء) اسلام اینڈ ویسٹرن موڈرنیٹی (اختر ۱۹۹۰ء) وغیرہ' مابعد جدیدیت اس کا طنز و استہزا اس کی حدود و امکانیات کا جواب اور ردعمل عام طور پر غصہ اور غلط فہمی ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے دو مختلف زمانوں کے دو مختلف لوگ الگ الگ زبان بول رہے ہیں۔ مابعد جدیدیت سے مسلمان کیا مُراد لیتے ہیں؟ یہ مفہوم مابعد جدیدیت سے کب الگ اور دور ہو جاتا ہے یا کیا یہ لازماً کسی اور شکل میں مابعد جدیدیت ہی ہے؟ یا کہ یہ آج بھی مغرب سے مستعار لیا ہوا کوئی اور تصور ہے' خود جدیدیت کی طرح ترقی عقلیت پرستی اور سیکولرزم کے لازم و ملزوم

خیالات سمیت جس کا اطلاق مسلم معاشرے پر ہو بھی سکتا ہو اور نہیں بھی۔ کیا ایشیا افریقہ کے لیے یورپ کی پروردہ ادبی روایات کی اصطلاحوں کا استعمال جائز ہے؟ مسلمان دانش ور اور قائدین مابعد جدیدیت کی امتیازی خصوصیات کی کیا تفسیر کریں گے۔

مُسلم تجدّد پسندی

یہ سوالات طے کرنے سے پہلے ہمیں یہ بات صاف کرلینی چاہیے کہ تجدّد پسندی یا جدیدیت سے ہماری مراد کیا ہے! ہم بھی اسی مراد معنی کا سہارا لیتے ہیں جو آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۶) پھر تو یہ تعریف مسلمانوں کے اسلامی نظریے سے لے کر سیاسی اقدام تک ایک وسیع دائرے کے لیے استعمال ہو سکتی ہے مسلم طرز تعمیر سے لے کر لباس کی وضع قطع تک سبھی اس تعریف کے ضمن میں آجاتے ہیں؛ لیکن یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اس باب میں زیر بحث پہلے تجدّد پسندوں اور بعد میں ذکر کیے جانے والے تجدّد پسندوں کی تعریف میں بڑا باریک فرق ہے۔ (باب چہارم و پنجم میں) فی الحقیقت اوّل الذکر، اپنی مذہبی ثقافت و روایت سے باخبر تھے اور اس پر زور دیتے تھے جب کہ موخر الذکر لوگ ماضی کے بارے میں شک کا شکار تھے۔

مسلمان تجدّد پسندوں کا دور مغربی استعماریت کا نتیجہ تھا جہاں بہت سے قدامت پرست مسلمان انگریزوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ بلاشبہ بہتوں نے مسلح مزاحمت بھی کی وہیں نئی تہذیب کے حامیوں نے ان سے سمجھوتہ کرنا چاہا اور ان کی تہذیب کی بہت سی چیزوں کو اپنایا بھی، بہتوں نے تو ان سے گھلنا ملنا اور میل جول رکھنا چاہا۔

گذشتہ صدی میں سر سید احمد خاں ہندوستان میں سب سے پہلی با اثر تجدّد پسند شخصیت ہیں؛ انھوں نے دہلی کے نزدیک علی گڑھ میں ۱۸۷۵ء میں جو کالج قائم کیا اس کی حیثیت مسلم تشخص اور شناخت کی بنیاد کی ہوگئی۔ نیز تحریک پاکستان کی

قیادت اسی کے ہاتھ میں آئی، ان کے ادارے کا محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے نام سے موسوم ہونا خود اس کالج کے انداز انتظام میں اکس برج کی شعوری کوشش، سر سید احمد کی کتاب An Account of the Loyal Muhammadans of India (1860) سرکار برطانیہ کی خدمات کے صلے میں ان کا سر کے خطاب سے نوازا جانا ہی اس بات کا اعلان ہے کہ وہ سب سے روشن خیال تھے، کالج جو بعد میں ایک یونیورسٹی بن گیا۔ دوسرے دو روشن خیال اور بانیٔ پاکستان ہونے والے لیڈروں اقبال اور محمد علی جناح کے لیے رضا کاروں کی بھرتی کا مردم خیز مرکز تھا۔ سیاسی خیالات کے لیے جناح کی نگاہیں شعوری طور پر لندن ہی کی طرف اٹھتی تھیں جہاں انھوں نے تعلیم حاصل کی تھی، اقبال جنھوں نے کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ اپنی تحریروں میں جابجا مغربی مصنفین کا حوالہ دیتے ہیں، جناح اپنے سگار، یک عدسی عینک، انگلش سوٹ اور بدیسی لب و لہجے سے آراستہ انگریزی میں مغربی طرز کی جمہوریت کی گفتگو سمیت سب سے زیادہ تجدد پسند اور روشن خیال لیڈر ہیں۔

ان تمام چیزوں کا ایک فائدہ ہوا۔ روشن خیالی اور تجدد پسندی نے سر سید، اقبال اور جناح جیسے لوگوں کے ہاتھ مضبوط کیے۔ ان لوگوں نے انگریزی طور طریق اور خیالات کو سمجھ کر بڑی کامیابی کے ساتھ سامراج کا سامنا کیا۔ اپنے معاشرے کے بہتر مفاد کے لیے انھوں نے انگریزوں کے خلاف انہی ہتھیاروں کا استعمال کیا جن کی تربیت انھوں نے انگریزوں ہی سے لی تھی۔

اس صدی کے اوائل میں عرب تجدد پسندی کے سرخیل، شیخ محمد عبدہ اور اُن کے شاگرد رشید رضا بڑے زبردست روشن خیال عرب تھے۔ دونوں ہی انیسویں صدی کے اواخر کی شخصیت جمال الدین افغانی سے متاثر تھے۔ ایک تو مغربی دانش وروں سے افغانی کی ہمدردانہ معاملت اور دوسری اسلامی اتحاد کی وکالت نے انھیں مسلم تجدد پسندی میں مرکزی مقام عطا کر دیا ہے۔

ترکی میں کمال اتاترک، افغانستان میں شاہ امان اللہ، ایران میں

شاہ ایران (باپ بیٹے دونوں) اور پاکستان میں جناح، غرضکہ پورے عالم اسلام کے رہنما اپنے معاشرے میں تبدیلی اور تجدّد کے لیے مغرب ہی سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ ان کے اصلاحی اقدامات سے ان کی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اتاترک نے داڑھی کے خاتمے کی ہمت افزائی کی، حالانکہ داڑھی سنّت کی علامت تھی۔ امان اللہ شاہ نے عورتوں کے پردے کو ممنوع قرار دیا، شاہ نے ملائیت کو ختم کرنا چاہا۔ جناح کو مولانا کہے جانے پر عقیدت مندوں کو اُن کی جھڑکیاں سننی پڑیں۔

ان کے مقابلے میں زیادہ قدامت پرست لوگوں نے ان لیڈروں کی مخالفت کی، ناصر کو اخوان کی طاقت کا اندازہ ہوا، سادات کو ان کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ جناح بہت سے مسلمانوں کے لیے قائداعظم تھے لیکن کچھ کی نظر میں وہ کافراعظم تھے۔ اسلامی انقلاب کے نزدیک شاہ ایران کفر کی ایک علامت تھے، مسلم معاشرے میں یہ کش مکش جاری ہے اور اپنی قوت کا مظاہرہ کرتی رہتی ہے۔

آزادی کے بعد آج بھی مسلم قائدین کا کام انہی نئے خیالات کے ورثے سے چلتا ہے جو انھیں برطانوی اداروں سے ملا تھا۔ انہی اداروں نے ان خیالات کو جنم دیا تھا۔ انھیں پروان چڑھایا تھا جیسے لنکن ان (جناح) سینڈھرسٹ (فیلڈ مارشل ایوب خاں) ہے رو اشاہ جیسن (آکسبرج (بھٹو اور بے نظیر بھٹو) یا مقامی لیکن برطانوی طرز کے ادارے تھے (ناصر)

اپنے خاص حریفوں کے ساتھ ان کی معاملت ایک خاص برطانوی انداز کے سیاسی رویے کی خوبو رکھتی تھی، جناح اپنے خاص سیاسی حریف گاندھی کے مارے جانے کی خبر سُن کر اعتراف کرتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنا سب سے بڑا دوست کھو دیا۔ ناصر فوجی انقلاب کے بعد شاہ فاروق کو شاہی بجرے میں جنوبی فرانس بھاگ جانے دیتے ہیں۔ ایوب اپنے فوجی انقلاب کے بعد اسکندر مرزا کو لندن جانے دیتے ہیں، بھٹو اقتدار پر قابض ہو جانے کے بعد جنرل ایوب کو ایک آزاد شہری کی طرح زندگی کے آخری سال اپنے آبائی گھر میں گزارنے پر کچھ نہیں کہتے، اپنی

پارٹی کے مطالبے کے برخلاف جنرل ایوب کو بدعنوانی کے الزام میں عدالت میں طلب تک نہیں کرتے لیکن پھر یہ صورتِ حال نہیں رہی اس میں تبدیلی آتی گئی۔ آیت اللہ خمینی کے ایماء پر موت شاہ ایران کا پیچھا کرتی رہی۔ بھٹو کو جیل میں ایک مجرم کی طرح پھانسی دی گئی کیوں کہ جنرل ضیاء نے انھیں معافی نہیں دی۔

ماڈرن کا مطلب مسلمانوں کے نزدیک مغربی تعلیم اور صنعت وحرفت کا علم حاصل کرنا تھا۔ جمہوری خیالات اور نمائندہ حکومت کا قیام بھی زیرِ بحث رہا۔ اگرچہ اشرافیہ نے اسے مشروط رکھا تھا، وہ لوگ جو مدد کے لیے اشتراکی ممالک یا روس کی طرف دیکھتے تھے۔ ان کی نظر میں جدیدیت کا مطلب سوشلزم، جمہوریت اور پھر ریاست کے زیرِ تصرف صنعت کاری کے نظریات بھی تھے، ۱۹۶۰ء میں دو عالمی طاقتوں کے مشیروں اور ماہرین اقتصادیات نے جدید ترقی کے سنہری اصولوں کی بنیاد رکھی خواہ وہ پاکستان میں ہارورڈ یونیورسٹی کے ماہرین اقتصادیات رہے ہوں یا قاہرہ میں روسی منصوبہ بند، تمام اسلامی ممالک کسی نہ کسی عالمی طاقت سے معاہدوں میں بندھے ہوئے تھے۔ جنرل ایوب کا پاکستان امریکہ سے سیٹو اور سنٹو میں بندھا ہوا تھا۔ مصر یو ایس ایس آر سے، شان دار مرکزی منصوبے، ناصر کا اسوان ڈیم، ایوب کا دارالحکومت اسلام آباد قومی فخر و وقار کی علامتیں بن گئے۔ ملک کے منصوبہ بند ماہرین کی حیثیت پنج سالہ منصوبوں کی پشت پر مرد دانا کی رہ گئی، یہ منصوبے صحت سے لے کر صنعت و تعلیم تک زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے تھے۔ حکومت خود جدید کاری کی علمبردار بن گئی۔ آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کے مطابق اصل معاملہ یہ تھا کہ مذہبی عقیدے کو نئے خیالات سے ہم آہنگی کے ماتحت کر دیا جائے۔ چنانچہ مسلم جدیدیت نے ایک عجیب وغریب شکل اختیار کر لی۔ کبھی کبھی یہ لیڈران مغرب کے خلاف بولتے لیکن ان کا کھوکھلا پن ظاہر ہو جاتا۔ ان کے مغربی لباس ان کی غلامی کی چغلی کھاتے، حسین نصر اور فضل الرحمان جیسے علماء جدیدیت اور اسلام کے تعلق سے معاملے میں مغرب کے تصور جدیدیت ہی سے بندھے رہتے ہیں۔

اگر دورِ غلامی کے بعد کے عرصے میں جدید کا مطلب مغربی تعلیم اور ٹکنالوجی کا حصول اور صنعتیں قائم کرنا تھا تو مابعد جدیدیت کا مطلب روایتی مسلم اقدار کی طرف لوٹنا اور جدیدیت کا انکار ہے۔ یہ لباس سے لے کر طرزِ تعمیر تک تمام میں ایک مسلم ردِّ عمل پیدا کرے گا۔ ہمارے لیے یہ تعریف حقیقت کے مطابق ہے۔ یہ دورِ جدیدیت کے بعد کا عرصہ ہے۔ چنانچہ دو ایک تنبیہات کے بعد ہم مابعد جدیدیت کی اصطلاح کو قبول کر لیتے ہیں، ہم اس کی مغربی اصل اور سیاق پر مصر ہیں۔ ہمارا یہ بھی کہنا ہے کہ جدیدیت کی بہت سی خصوصیات مابعد جدیدیت میں بھی کسی نہ کسی شکل میں اب بھی موجود ہیں۔ چنانچہ اس اصطلاح کا استعمال موجودہ مسلم تاریخ کے کئی پہلوؤں کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ جیسا کہ ذیل کی سطور میں ہم نے لکھا ہے، ایک مسلم معاشرے میں مابعد جدیدیت کے معنی ہیں ایک غیر ملکی یا مغربی پہچان کے برعکس ایک نسلی یا اسلامی شناخت، جدیدیت کو رد کرنا ایک نئی توانائیوں سے بھرپور، بے چہرہ، غیر مطمئن قیادت کا ظہور تاریخ کے ایک ڈرامائی ساعت میں داخل ہونے کا شعور اور ان سب سے بڑھ کر مغرب کے جارح، موثر اور نفوذ صنعت ذرائع ابلاغ کی مکمل آگہی۔

مغرب میں مابعد جدیدیت کی بحث ایک ایسے دور سے متعلق ہو جاتی ہے جو معین علمی اور تہذیبی خصوصیات کا حامل ہے، ادیبوں پر بڑی آسانی سے یہ بات چسپاں کر دی جاتی ہے کہ جیمس جوائز قابلِ شناخت حد تک جدید ہے اور جین بوڈر لارڈ کا تعلق مابعد جدیدیت سے ہے۔ عالم اسلام میں ہر چیز مختلف ہے، مسلمان مابعد جدیدیت کے دور کو اپنی سیاسی تاریخ کے دور سے جوڑتے ہیں۔ اگر مابعد جدیدیت مغرب میں ایسے ماحول کی پیداوار تھی جس نے دوسری جنگ عظیم کے بعد اعتماد و تحفظ کی فضا پیدا کی تو مخالف قوتیں مسلمانوں کے ساتھ سرگرم عمل تھیں۔ سامراج سے آزادی کے پہلے دور میں سیاسی اور فوجی تباہیوں نے محرکات بخوبی فراہم کیے۔

۱۹۶۷ء میں اسرائیل کے ہاتھوں عربوں کی ذلت آمیز شکست، مشرقی یروشلم، دریائے اُردن کا مغربی کنارہ، غازہ اور گولان کی پہاڑیوں کے دشمن کے قبضے میں چلے

جانے کے بعد ہی ۱۹۷۱ء میں پاکستان پر ہندوستان کی فتح جس کے نتیجے میں اکثریتی صوبے کا پاکستان کے ہاتھ سے نکل جانا گو کہ پاکستان کے معاملے میں پاکستانی فوج بنگلہ دیش کی تحریکِ آزادی کو کچلنے کے لیے استعمال کی گئی اور اس بنا پر اسے بڑی تنقیدوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ ہندوستان کے قیدی کیمپوں میں ایک لاکھ نڈھال فوجیوں کا نظارہ بہت سے پاکستانیوں کے لیے کوئی سربلندی کی بات نہیں تھی۔ ماضی قریب میں ایسے واقعات کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مسلمانوں کی نگاہوں میں یہ سب سیکولر اور نئی روشنی کے مسلمان لیڈروں کا دیوالیہ پن تھا۔ ذلت بڑی جانکاہ تھی اور حوصلے پست تھے۔

نئے دور نے مسلمانوں کو مطلق العنان آمروں کے چنگل، انقلاب کے شکنجوں اور سیاست میں بدعنوانی اور اقربا پروری کی خندق میں ڈھکیل دیا۔ غیر معیاری تعلیم، عورتوں پر ظلم و زیادتی اور دولت کی غیر مساوی اور غیر منصفانہ تقسیم اس دور کی کچھ خصوصیات ہیں۔ کثیر قومی کمپنیاں' ان کا مقامی بدعنوان اشرافیہ کی کھلم کھلا تائید کرنا۔ بڑے پیمانے پر دیہاتوں سے شہروں کی جانب منتقلی نتیجتاً روایتی زندگی میں انتشار اور نئی ریاست کے موثر اداروں کے قیام میں ناکامی اس دور کی دیگر خصوصیات ہیں۔ جدیدیت کے سوال پر مسلمان بھی گرڈنس کی طرح ایک ہی نتیجے پر پہنچے۔ (۱۹۹۰ء) ان کے خیال میں یہ بھی یورپ کی ہی سازش ہے' اسلامی زندگی کی حقیقت یہ تھی کہ اخلاقی زندگی کی بہتری اور اسلامی اسوہ بہت دور کی باتیں ہیں۔ (اسوہ کی تفصیل کے لیے بنیاد قرآن اور سنّتِ نبوی پر ہے۔ دیکھیے احمد ۱۹۸۸ء) مسلمانوں نے جو خدا کو سب سے زیادہ مانتے ہیں پوچھا کہ کیا خدا نے انھیں چھوڑ دیا ہے؟ دوسرے مسلمان نے الٹا سوال داغ دیا کہ کیا وہ خدا کو چھوڑ چکے ہیں؟ (پریشانی کے دنوں میں مسلمانوں کی تاریخ کا یہ ایک عام خیال ہے)۔۔۔۔ (دیکھیے مبدوی تحریک، مذکورہ بالا ماخذ باب ۳۔ فصل ۶) ▲▲

مابعد جدیدیت اور مارکسیت

سدھیش پچوری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

مابعد جدیدیت جدیدیت کی توسیع بھی ہے اور اس کا منتہا بھی۔ یہ عدم کا وجود ہے اور بے علامتی کے باوصف اپنے وجود کی نمایندہ ہے۔ جدیدیت کی طرح ہی مابعد جدیدیت ایک یورپی تاریخی مظہر ہے لیکن جدیدیت کے دور سے کافی مختلف اور مرکز سے دور ہوتا ہوا۔ یہ مغرب کی جدیدیت کی بوسیدگی کا کرب بھی ہے اور اپنا بوجھ نہ سنبھالنے کی بے چارگی بھی۔

مابعد جدیدیت فکر و آگہی کی ایسی آفاقی کیفیت ہے جس میں ہم سب شریک ہیں اور یہ آگہی کی کیفیت میں تبدیلی کی رضامندی کا اشارہ ہے اور ہمارے اندازِ فکر کے تبدیلی سے ہمکنار ہونے کا اعلامیہ بھی۔ ان سب کے ساتھ یہ ہمارے تہذیبی پیشے کے بدل جانے کا نام بھی ہے۔ کہیں وہ نطشے کا اواگوان یعنی اٹرنل رٹرن ہے اور کہیں تاریخ کی انتہا، کہیں وہ جدیدیت کی مرکزیت پسندی کی لامرکزیت ہے کہیں وہ پیداواری عمل سے صارفین کی جانب سفر کا توسیع پسندانہ رجحان ہے کہیں وہ کسی ملک کی آخری حد، کہیں بین الاقوامی خطے کا آغاز تو کہیں ملک و ریاست کی حدیں اس کے اندر سمٹی ہوئی نظر آتی ہیں۔ کہیں وہ بہ یک وقت آفاقیت بھی ہے اور

متعامیت بھی۔ کہیں وہ مادیت کی جگہ روحانیت کی واپسی ہے، کہیں وسیلہ ساز حقیقت ہے تو کہیں لاشعوریت کا احساس ہے اور چونکہ یہ مسلسل تغیر پذیر اور سیمابی کیفیت ہے اس لیے اس کی کوئی معینہ تعریف اور تخلیقی انداز کے کسی تاریخی اصول سے اس کا ارتباط ناممکن ہے۔ وہ خود ایک جواب کی جوابی تخلیق ہے۔

ایسے بھی لوگ ہیں جو مابعد جدیدیت کو تیکنک اور صنعت کے دباؤ کے آگے انسان کے احساس شکست سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو اُسے مغرب کا نیا نظریاتی حربہ سمجھتے ہیں جس کے سہارے وہ جدیدیت کی جگہ پر کوئی نیا نسخہ بازار میں فروخت کرنے نکل کھڑا ہوا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب وہ مابعد جدیدیت کی مخالفت اور مذمت پر اُتر آتے ہیں تو ہر زاویے سے پُرانے طرز کے جدیدیے یعنی یورپی ہی نظر آتے ہیں۔

ہندی ادب میں ابھی تک کانٹ کی تعقلیت کا بول بالا رہا ہے اور یہاں تمام بحثیں جدیدیت تک ہی محدود ہیں۔ ہندی میں جو مارکسیت دیکھنے میں آتی ہے وہ مارکس کے بجائے مغرب کے اثباتیت پسند ماہرین سماجیات کی فکر کا نتیجہ ہے۔ نہ وہ مارکسیت تھی اور نہ ہے۔ یوں ہندی میں سبھی مارکسیت پرست ہیں کیوں کہ ہندی میں کچھ بننے کے لیے کسی امتحان سے نہیں گزرنا پڑتا۔ یہ ہماری اپنی مخصوص طرز کی جدیدیت ہے، خالص نقالی کی پٹری پر چلتی ہوئی۔

اس لیے مابعد جدیدیت کی صورتِ حال کے تئیں ہندی میں اگر کوئی ردعمل پایا جاتا ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ فیشن زدہ تحیّر و اشتیاق کا ہے۔ کچھ ہی عرصے بعد ہر شخص مابعد جدیدیت یا پوسٹ ماڈرن بننا چاہے گا۔ خال خال نظر آجانے والے تبصرے اُسے اندھیرے میں چلائے گئے تیر معلوم ہوتے ہیں۔ جدیدیت کی مانند مابعد جدیدیت بھی مغرب کے معاشرے اور فلسفے کی تاریخ کا ایک سفر ہے۔ مابعد جدیدیت کے اصولوں کو سمجھے بغیر ہم اپنے عہد کو نہیں سمجھ سکتے کیوں کہ ہمارے نہ چاہنے پر بھی وہ ہمارے شعور و احساس

کے عمل کا ایک حصہ بنی ہوئی ہے اور خواہ ہم کتنا ہی اُسے جھٹک کر خود سے الگ کرنا چاہیں وہ ہم سے الگ نہیں ہو سکتی۔

ٹیکنک اور عالمی سطح پر سرمایہ پرستی نے دنیا کی تمام قوموں کی جغرافیائی بنیادوں کو ہلانا شروع کر دیا ہے اور تہذیبی حدود میں اس کی دراندازی ہونے لگی ہے۔ کل تک دستیاب علم و آگہی کے تمام وسائل پرانے ہوتے جا رہے ہیں۔ تہذیب کے میدان میں یہ بات خاص طور سے دیکھی جا سکتی ہے۔ میڈیا نے حقیقت سے ہمارے رشتے کو بھی بدل دیا ہے۔ ہم براہِ راست حسی شعور کی مصدقہ حقیقت کو اخذ نہیں کرتے بلکہ محض اس کے بصری اور سمعی یا تحریری تاثر کو اخذ کرتے ہیں۔ ٹیکنک نے ابلاغ و معلومات کے شدّتِ احساس کو بڑھا دیا ہے جس سے ہم میں مقامیت آگئی ہے یا آفاقیت۔ کوئی نہ کوئی دوسری تہذیب پہلی تہذیب پر حاوی ہوتی جا رہی ہے۔ ہماری زبان بدل رہی ہے، ہمارے علائم بدل رہے ہیں۔ یہاں تک کہ ہمارے اطوار بدل رہے ہیں۔

ہماری ترقی کے جدید مرکز آشنا طریقے بدل رہے ہیں، فلاحی ریاست کا نظام اپنی ذمّے داریوں سے دست بردار ہو رہا ہے۔ اور نجی دولت ہر شعبۂ حیات میں داخل ہو رہی ہے۔ علم کی جگہ صارفیت ترقی کا وسیلہ بن رہی ہے۔ نظریاتی مرکزیت بکھر رہی ہے۔ نئے مرکز وجود میں آ رہے ہیں۔ کہیں وہ مذہبی نظریات کے مرکز ہیں، کہیں نسلی نظریات کے، کہیں جنسی تفریق و امتیاز کے تو کہیں تہذیبی شناخت کے۔ اور یہ سارے فکری دھارے طاقت کے جدید توازن کو اپنے انداز میں بدل دینے پر کمربستہ ہیں۔ ہم ایسی ہی بے وقار و بے عظمت اور گرفت میں آکر پھسل جانے والی بہیم متغیّر حقیقت کا سامنا کرتے ہوئے جی رہے ہیں۔ آگہی کا سورج بازار میں آکر بکاؤ مال کی مانند بکھر گیا ہے جہاں نہ ہم فلسفے پر نظر کر پا رہے ہیں نہ تخلیقیت کا کوئی شعور رہ گیا ہے اور نہ ہی تنقید و تجزیہ ہی ممکن رہ گیا ہے۔

بعض لوگ مابعد جدیدیت کو ماضی کی طرف میلان سے متصف کرتے ہیں لیکن وہ نہیں سمجھتے کہ جدیدیت ماضی کی تفہیم نو کے ذریعے اُسے اپنے مطابق ڈھال سکتی تھی۔ مابعد جدیدیت اس تفہیم نو کے عمل کا بھی مضحکہ بنا ڈالتی ہے۔ یہ ماضی میں جانے کی آزادی تو عطا کرتی ہے لیکن اس لیے کہ ماضی کو دلچسپ و پُرکشش اشیائے صرف کی شکل دے دی جائے۔ یہ ماضی کے احیا کو ممکن بناتی ہے لیکن ساتھ ہی اُس کے وقار اور تاریخی ہمہ گیری کو برباد بھی کرتی ہے۔

مابعد جدیدیت عظمت اور وقار کے تمام تصورات کو خیرباد کہہ کر تعمیمیت یا تعلیلیت کا امکان پیدا کرتی ہے۔ خیالات کی جامعیت انتشار کا شکار ہو جاتی ہے یہ تخلیق کو اشتہار اور تبصرے کو خودستائی کی شکل دے دیتی ہے۔ جدیدیت کے تمام عظیم مقاصد یہاں آکر بے وقعت اور تفریح کا سامان بن جاتے ہیں۔ تشکیل منتشر اور برہنہ ہو جاتی ہے۔ الفاظ تضادِ معنی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ متعدد فکری دھارے اور متعدد مفاہیم، اور اسی طرح اقتدار و طاقت کے متعدد مراکز بھی ہیں۔ گویا کہ ایک مسلسل تعددیت اور بے شمار علیحدہ شناختوں نے جدیدیت کی بنیاد کو متزلزل کر دیا ہے۔

یہ آفاقیت کا دَور ہے جس میں انسان بہ یک وقت مقامی ہونے کے ساتھ بین الاقوامی شہری بھی ہے۔ ہمارے معاشرے میں موجودہ انتشار بڑی حد تک جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے درمیان تصادم کی پیداوار ہے۔ ہمارے یہاں قبل از جدیدیت سے مطابقت رکھنے والے بھی بہت سے حالات موجود ہیں جو مابعد جدیدیت کے ماحول کے زیرِ اثر صارفیت کو قبول کر رہے ہیں۔ یہ سہ طرفہ گرہ ہے جو تیزی سے کھل رہی ہے۔ جدیدیت کے منصوبے کے آغاز ہمارے یہاں انگریزوں کے دور سے ہوا تھا جسے آزادی کے بعد قومی سطح پر ترقی دی گئی۔ آج خود اُس کو ہی اپنی فطرت کی شناخت کے چیلنج کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ قبل از جدیدیت کے بہت سے میدان اُس نے تباہ کیے ہیں اور کر رہی ہے۔ لیکن

اس ترقی کے نسخے کو جہاں سے (مغرب سے) وہ لاتی رہی وہیں اب ترقی کے نمونوں اور مظاہر پر سوالیہ نشانات لگ رہے ہیں۔ اور اب ہماری جدیدیت اچانک یتیم ہوگئی ہے۔ فی زمانہ مفکرین کی انتشار ذہنی اسی کا نتیجہ ہے۔

یہ یتیمی ہماری اپنی مابعد جدیدیت کا نقطۂ آغاز ہے جو ترقی کے پورے منظر نامے پر نظر ثانی کی متقاضی ہے اور کبھی کھلے بازار، کبھی حاشیوں میں تو کبھی مقامیت پسندی میں بھٹکتی رہتی ہے۔ اب تک ہماری تقلید اور وفاداری کا میدان کار یورپ تھا۔ اب پوری کائنات ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ضعیف العمر سرمایہ پرستی اپنی انتہا پر پہنچ گئی ہے جہاں اُس نے زمین کے ہر خطّے کو پامال کرڈالا ہے وہ ہمارے احساسِ لاشعور اور فطرت کو بھی متعیّن کرنے کے درپے ہے۔ مابعد جدیدیت اس عمر رسیدہ سرمایہ پرستی کا ایک تہذیبی جواز اور دلیل ہے۔ یہاں سے ماقبل سرمایہ پرستی کے دور میں واپسی ممکن نہیں ہے اور آگے جانے کا راستہ اتنا ہی مل سکتا ہے جتنا کہ بنایا جاسکے۔

عرصے سے ہندی میں مابعد جدیدیت کی صدائے بازگشت سُنائی دے رہی ہے۔ منوہر شیام جوشی کے 'کسپ' اور کرو کرو سواہا" کو مابعد جدیدیت سے تعبیر کرکے اُس کی خوب تشہیر کی گئی "ڈوب" اور "مجھے چاند چاہیے" اس مابعد جدیدیت کی دیگر مثالیں ہیں۔

کسی مابعد جدید صورت حال کی طرح ہی اُس کی کوئی معین شکل نہیں ہے نہ ہی اس کی کوئی ایک تعریف ہے۔ مابعد جدید حالات نے علم کے فروغ کے لیے پس ساختیات کو اپنے ساتھ ساتھ ترقی دی اور جس ردتشکیلیت کی حوصلہ افزائی کی وہ کسی ایک تعریف کو ناممکن قرار دیتی ہے۔

مارکس نے اپنی تصنیف گرنڈرسے میں عالمی سرمایہ پرستی کا ایک خاکہ بنایا تھا جس پر گذشتہ ڈیڑھ صدی میں بہت کم غوروخوض ہوا لیکن آج حیرت انگیز طور پر اُس کی سچائی ہمارے سامنے آرہی ہے۔ موجودہ عالمگیر سرمایہ داری مارکس کی

اُس عالمی یا آفاقی سرمایہ داری سے کافی مماثل ہے جس کا خاکہ اس کے ذہن نے ۱۸۵۷ء میں تیار کیا تھا۔

گرنڈرسے ترقی یافتہ جدیدیت کا خاکہ کچھ یوں پیش کرتا ہے:

"ترقی یافتہ جدیدیت میں زندگی محنت سے عبارت ہوتی ہے۔ انسان کا احساس اور اس کا سرمایہ باہم دگر ہو جاتے ہیں۔ پیسہ سماج سے آزاد ایک علامتی ضابطہ بن جاتا ہے اور دولت خود ایک موضوع بن جاتی پیسہ قیمت کا خود مختار نمایندہ بن جاتا ہے اور اُس کی حرکت و رفتار مطلقاً آزاد ہوتی ہے۔ پیسہ زبان کی طرح مکالمہ بن جاتا ہے، آزاد، متحرک اور بے روک۔ وہ ایک عالمی بازار کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ عالمی بازار انسانوں کی خواہش اور علم و آگہی کے اثرات سے یکسر آزاد ہو اٹھتا ہے۔ پیسے کا پہلا سروکار کسی شئے کی بادلاتی قدر کا تعین ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخری دائرۂ عمل میں آتے آتے وہ خود گروہ یا فرد کا مقام حاصل کر لیتا ہے"۔

گرنڈرسے میں سرمائے پر مارکس کے خیالات کا تفصیل سے مطالعہ کرتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مارکس نے سرمایہ پرستی کے مستقبل کے تصور اور مستقبل کی سرمایہ پرستی کا خاکہ ترتیب دینے میں پیداوارت کے رشتوں کے حوالے سے معاشرتی رشتوں اور سماجی پہلوؤں کی خود مختاری کا نظریہ پیش کرنے لگے تھے۔ قدیم طرز کے مارکسیت پرستوں کے لیے اس کا نیا نقشہ کھینچنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

جان رینڈل نے مارکس اور سماج کا مابعد جدید تصور میں اس جانب اشارہ کیا ہے کہ گرنڈرسے میں مارکس کے پیش کردہ سرمائے کے تجزیے میں اور بہت سے مابعد جدید مبصروں ہیر ماکس، جیمسن، بودریا وغیرہ کے خیالات میں مماثلت نظر آتی ہے۔ اسی طرح لیوتارد بھی مابعد جدید مفکرین کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت کا نیا خاکہ یہی لوگ ترتیب دے رہے ہیں۔ (باقی صفحہ ۱۹۸ پر)

مابعد جدیدیت: بعض تصوّرات اور ہندوستانی سیاق

تاگ منی ترپاٹھی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

اس موضوع پر غور و فکر کرنے کی خاص ضرورت ہے کہ مابعد جدیدیت صرف نفی ہے جدیدیت کی یا اُس کے سوا اور بھی کچھ ہے جسے ہمعصر سماج کے تہذیبی مسئلے کا تخلیقی حل کہا جا سکے۔ گذشتہ چند دہائیوں میں یورپ میں دانشوری، تہذیب اور تخلیقیت کے شعبوں میں بہت سے رجحانات نے سر اُبھارا ہے جنھیں مابعد جدیدیت سے موسوم کیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ ان رجحانات کے پس پشت جدیدیت میں مضمر بے چینی اور اضطراب سے نجات پانے کی ناقابل تسکین آرزو کارفرما تھی۔ اس آرزو یا جذبے کا اظہار بہت سے مفکروں نے جدیدیت کی گہری اور کٹیلی تنقید کی صورت میں کیا تھا۔ یہ وہ اہل نظر تھے جنھوں نے جدید صنعتی معاشرے کے مسئلے، حد درجہ تعقل پسندی اور صنعت کاری اور ٹیکنولوجی کے ہاتھوں زندگی کے دیگر شعبوں میں مسلمہ تہذیبی اقدار کو پیشہ ورانہ صورت دینے کے رویّے اور صارفانہ تہذیب پر سخت تنقیدیں کیں۔ یہاں ہربرٹ مارکوزے کے ون ڈائی مینشنل مین اور ایرک کرام کے دی ریوولیوشن آف ہوپ کی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اگرچہ یہ کتابیں مابعد جدیدیت کے بنیادی درسی مواد کی حیثیت نہیں رکھتیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ان دانشوروں نے جن حقائق کی جانب اشارہ کیا ہے

ان کی طرف مابعد جدیدیت کا درس دینے والی کتابیں اشارہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اتنا تو وہ خوب کرتی ہیں اور اس حد تک کہ سرسری گزرنے والے قاری کو یہ گمان ہوتا ہے کہ مارکیوس اور کرام مابعد جدیدیت کے پیش رو تو نہیں۔

مابعد جدیدیت ایک مخصوص نظریۂ حیات ہے۔ ایک ایسا زاویۂ حیات جس نے جدیدیت کے تعصبات کو نہ صرف منہدم کیا بلکہ اس عمل سے پیدا شدہ خلاء کو نقصان کی تلافی کی کوششوں سے پُر بھی کیا۔ اس طرح مابعد جدیدیت کے دو رُخ انکار اور تعمیر پسندی ہیں۔ انکار ہے جدیدیت کے ڈھلے ڈھلائے تصورات، اُس کے مسلمات اور یہاں تک کہ اُس کی برکتوں سے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جدیدیت کے ارتقائی سفر نے ہی انکار کے لیے زمین بھی ہموار کی ہے۔ سائنس، ٹکنولوجی اور سائنسی غور و فکر کا آراستہ اور منظم ڈھانچہ سائنس کی مخصوص ترین دین ہے۔ اس میدان میں متعدد سائنسی معلومات اور سہولتوں نے سائنس کی حدود میں رہ کر ایسی حیرت ناک اور الجھن میں ڈالنے والی صورت حال پیدا کی ہے جس سے سائنس سے متعلق بنیادی تصورات کا شیرازہ منتشر ہو گیا ہے جیسے کلاسیکی طبیعیات اور کوانٹم میکینکس کی یکسانیت جس نے سائنسی فکر کے عمل پر سوالیہ نشان لگایا ہے۔ یقینیت کے اصول کا اطلاق آفاقی سطح پر نہیں کہا جا سکتا اور بعض ایسے بھی واقعات ہیں جن سے متعلق یقین کے حوالے سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ متوازی سائنسی اصولوں میں قطعیت کا بھی فقدان ہے۔ ایسی حالت میں سائنس کے بنیادی تعصبات و تحفظات اپنی تاثیر کھو بیٹھتے ہیں۔ فرانسیسی انلائٹ منٹ نے انسانی عقل کو حصول علم اور زندگی کی شیرازہ بندی کا واحد وسیلہ قرار دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شعبۂ حیات میں انھوں نے انسانی عقل کو فوقیت دینے کی تاکید کی۔ سائنسی نظام اور سائنس کے علاوہ معاشی روابط میں میکس ویبر کا اصول تعقلیت انلائٹ منٹ کے نظریے کی پیداوار ہے۔ مابعد جدیدیت کی اُس پر یورش ہوئی اور وہ بھی بڑے دلچسپ انداز میں، وہ اس طرح کہ مابعد جدیدیت نے

اساطیر اور قدیم داستانوں کے اندازِ بیان کے فرق کو واضح کر دیا۔
یہ کام فرانسیسی دانش ور لیوتارد نے اپنی تصنیف دی پوسٹ ماڈرن کنڈیشن میں انجام دیا۔ اُس نے اپنی بحث کا آغاز سائنسی اندازِ بیان کی نوعیت سے کیا۔ لیوتارد کے مطابق اس زبان اور قدیم داستانوں اور اساطیر کی زبان میں نمایاں فرق ہے۔ دراصل یہ دو طرح کی زبانوں کا کھیل ہے۔ اُس نے کیسینوا معاشرہ کی مثال سے اس جانب اشارہ کیا کہ اس معاشرے میں سماجی رشتوں کے تحفظ کے لیے اساطیر اور قدیم داستانوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ جن بیانات کے ذریعے ان سماجی رشتوں کا تحفظ کیا جاتا ہے۔ اُن کی تفصیل کی فراہمی اور وضاحت ان لوگوں کا کام ہے جو اس کے لیے مستند اور معتبر ہیں۔ دیرینہ روایت کی روشنی میں ان بیانات کا مفہوم پوری طرح واضح ہے اور ان کے تئیں اس معاشرے میں اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہے۔ ان میں مذکور واقعات ایک ایسی مختلف قسم کے زبان کے کھیل کو پیش کرتے ہیں جو سائنس کی زبان سے الگ ہے جس معاشرے سے یہ بیانات مخصوص ہیں وہ معاشرہ ان اصولوں کو قبول کرتا ہے جن اصولوں میں بیانات کی زبان ڈھالی گئی ہے۔ اسی لیے ان بیانات کی دنیا، اس کی زبان کا دائرۂ اثر اس معاشرے کے لیے گہری معنویت کا حامل ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ کسی خارجی پیمانے سے ہم اُس زبان کے کھیل کا جائزہ نہیں لے سکتے۔ تہذیب اور اُس کے حقیقی مفہوم کو بیک وقت ادا کرتی ہوئی زبان یہ دونوں ہی داخلی معنویت وجواز پر منحصر ہیں اس لیے نہ تو زبان کے اصول کا موازنہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی تہذیبوں کا۔ اس طرح جتنی تہذیبیں ہوں گی اتنی ہی قسم کی زبانوں کے کھیل اور اتنی قسم کی روایات۔ ان میں سے ہر روایت کا مخصوص رنگ ہے۔ کوئی آفاقی پیمانہ نہیں جس کی کسوٹی پر روایات اور تہذیبوں کو پرکھا جا سکے۔ لیوتارد کے نظریے کا منطقی ماحصل یہ ہے کہ جواز کا کبھی کوئی آفاقی پیمانہ نہیں۔ یہ نتیجہ صدیوں سے قائم اُن مفروضات پر ضرب لگاتا

ہے جو استعماریت، نوآبادیاتی فکر اور مغربیت پسندی کے مرکز میں واقع ہے۔ یہ تفاخر و دبدبے کا وہ احساس ہے جس کے بل بوتے پر انلائٹ منٹ پروجیکٹ کو سارے عالم کے لیے قابلِ قبول موروثی آئیڈیل کے روپ میں مشتہر کیا گیا یا جس کی بنیاد پر میکس ویبر نے جدیدیت، مغربیت اور یورپیت کی مساوات وضع کی۔ غالباً لیوتارد کے پیش کردہ مابعد جدیدیت کے اس حل میں روایت پسندوں کو جدیدیت اور مغربی ممالک کی ذہنی غلامی سے نجات پانے کی راہ دکھائی دی۔ لیوتارد کے اس حل میں تہذیبوں کے تنوع کی طرف ہی اشارہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ سائنس کی داخلی دنیا میں جدید ترین اور حیرت انگیز معلومات کے ضمن میں مختلف زبانوں کے کھیل اور اُس کے جواز کے متوازن پیمانوں کے امکانات کو بھی انھوں نے تسلیم کیا ہے۔ سب سے پہلے ان کا یہ کہنا ہے کہ مابعد جدیدیت کے عہد میں سائنس کی صورتِ حال دورِ جدید کی اوّلین صدیوں کی صورتِ حال سے مختلف تھی۔ مابعد جدیدیت سے قبل سائنس کی یہ صورتِ حال اس بنا پر مختلف تھی کہ سائنس دانوں کو اپنی تحقیق، اپنے عملی کام، سائنس کے مقاصد اور اس کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے اس زبان کا سہارا لینا پڑتا جو تجرباتی عمل میں استعمال ہونے والی زبان کے کھیل اور اندازِ بیان سے مختلف تھی۔ گویا کہ سائنس داں حضرات اپنی تحقیقات کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے توضیحی اندازِ بیان بروئے کار لاتے تھے۔ یہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ سماج سے ترسیل کا رابطہ قائم رکھنے کے لیے وہی زبان استعمال میں آنی چاہیے جو معیّنہ ذخیرۂ الفاظ کی پابندیوں سے آزاد ہو اور عوام الناس کے لیے قابلِ قبول اور گوارہ ہو۔ اسی لیے سائنس دانوں نے معاشرے کے سامنے سائنس کی افادیت اور جواز کو مستحکم کرنے کے لیے سیاسی اور فلسفیانہ محاروں کا استعمال کیا۔ انھوں نے اس نکتے پر اپنی توجہ صرف کی کہ سائنس کس طرح حقیقت کی جستجو کی سرکش خواہش کا اظہار ہے۔ اور یہ کہ کس طرح سائنس انسانی آزادی کے دائرے کو وسیع کرتی ہے اور کس طرح وہ انسان کی لاعلمی کا خاتمہ کر کے دامنِ فطرت پر اُس کے وجود کے نقش کو ثبت کرتی ہے۔

یہ مذاکرہ بنیادی طور پر سیاسی نوعیت کا تھا اور اس کی مثالیں تاریخی سیاق میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ جس طرح فرانس کا شاہی انقلاب سماجی میدان میں خود مختاری کا ایک آزاد تصور تھا اُسی طرح سائنس بھی انسان کے آزاد تعقل کی توثیق ہے۔ فرانس کے شاہی انقلاب کے قلب میں پنہاں آزادی کا تصوّر اور سائنس کے مرکز میں موجود آزاد تعقل کی روشنی کا تعلق روشن خیالی کی تحریک سے ہے۔

مابعد جدیدیت کا ظاہری رُخ ہمیں بتاتا ہے کہ سائنس کی داخلی دنیا میں میں قطعیت ختم ہورہی ہے۔ متوازی اصولوں کے امکانات واضح ہوگئے ہیں تخصص پسندی کے طفیل میں سائنس کے مختلف میدانوں میں مختلف اقسام کی زبانوں کا کھیل" دیکھنے میں آرہا ہے۔ لیوتارد کا خیال ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے بیانیہ اسلوب یا الگ الگ زبانوں کے کھیل اُس بیانیہ اسلوب سے آزاد ہورہے ہیں جس کے سہارے سائنسداں مابعد جدیدیت سے قبل سائنس کے جواز کی تصدیق کرتے تھے۔ حالانکہ اب بھی کچھ ایسے لوگ ہیں جو ہیگل یا مارکس کی تقلید میں وسیع تر اسلوب بیان یعنی "میٹا نیریٹو" کے سہارے سائنس کے مختلف میدانوں میں مستعمل غیروسیع اسلوب بیان اور زبان کے کھیل کو ایک ڈور سے منسلک کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن لیوتارد کے خیال کے مطابق یہ دونوں ہی چیزیں مابعد جدیدیت کے دَور میں حاشیے پر رکھ دی گئی ہیں چہ جائیکہ اُنھیں مابعد جدیدیت کو مخصوص علامت کی حیثیت حاصل ہو۔ لیوتارد کی فکر نے اس بے بنیاد خیال کی تردید کی کہ حقیقت کا صرف ایک روپ ہے اور اس تردید کے ثبوت میں اُن سائنسی اصولوں کی طرف اشارہ کیا جو ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ سائنس کے فلسفیانہ ادب میں ایسے Theories of In commensurability کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں سائنس کے سلسلے میں قائم کردہ تسلسل سے عاری تصورات ہیں اور شفافیت آگئی۔

لیوتارد کا مفروضہ یہ ہے کہ اب سائنس کا مقصد طاقت اندوزی ہے جس کا

انحصار انسانی تعامل کی صلاحیت پر ہے اور اس عمل کو سرمایہ پرستی کی موجودہ صورت حال تیز تر کر رہی ہے۔

جیمسن نے مابعد جدیدیت کے اسی انحرافی پہلو کو تہذیب سے جوڑتے ہوئے اجاگر کیا ہے۔ جیمسن نے اپنی تصانیف مابعد جدیدیت؛ جدید تر سرمایہ پرستی کی ثقافتی منطق اور Reading without Interpretation : post Modern and Video Text میں مابعد جدیدیت کے تہذیبی پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے۔ وہ مارکسیت پسند ہیں۔ اسی لیے اُن کی نظر میں مابعد جدیدیت کے بیشتر پہلو ایک اعتبار سے اسی خارجی تضاد کے عکاس ہیں جو طبقوں میں منقسم زردارانہ معاشرے کا امتیاز ہے۔ انھوں نے ارنیسٹ منڈیل کی وضاحت کی روشنی میں زردارانہ سماج کے تین مراحل کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک صارفیت زردارانہ نظام کی پہلی سیڑھی ہے اور پھر شخصی اجارہ داری پر مبنی زرداریت اور بین الاقوامی زرداریت اس نظام کے دوسرے اور تیسرے زینے ہیں۔ زرداری کے ان تین مراحل کے شانہ بہ شانہ تہذیب کے ارتقاء میں بھی تین مراحل رونما ہوتے ہیں اور ان تینوں ہی کی بنیاد بیشتر استعارے اور زبان کے خارجی تعلق پر ہوتی ہے۔ پہلا مرحلہ ہے سائنسی زبان کا جس کا مظاہرہ عہد حاضر کی ابتدائی صورتوں میں دیکھنے میں آیا۔ اس زبان کا مقصد فطرت کے خارجی مظاہر پر اپنی گرفت مضبوط کرنا ہے اور جس چیز کی دلالت خود زبان کرتی ہے اس فطرت سے اس کا ربط واضح طور پر نظر آتا ہے۔ تہذیب کے ارتقاء کے دوسرے مرحلے میں زبان سماجی اور معاشی حالات پر پیچیدہ اثرات ڈالتی ہے۔ اس صورتِ حال میں زبان کا ربط معاشرتی اور اقتصادی حالات سے اس قسم کا نہیں رہتا جیسا کہ سائنسی زبان کا فطرت سے ہوتا ہے۔ تہذیب کے ارتقاء کا تیسرا مرحلہ ہے مابعد جدیدیت۔ اس مرحلے میں استعارہ یا علامت کسی چیز کی دلالت نہیں کرتے۔ اور وہ خود اپنا مقتدر مقام بنا لیتے ہیں۔ یہ حالت ایسی ہے جس میں تہذیب ان علامتوں میں نہاں ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ تہذیب معاشرتی

اور اقتصادی حالات کا تجربہ نہ ہوکر بذاتِ خود اُن حالات کی جگہ لے لیتی ہے۔ تہذیب اور پیشے کا فرق مٹ جاتا ہے اسے پیشے کی تہذیب کاری کہیں یا تہذیب کی پیشہ کاری۔ میرے نزدیک جیمسن کی نظریہ کا منطقی ماحصل ہے۔

جیمسن نے مابعد جدیدیت کی علامتوں کے ضمن میں تہذیب کی پیشہ کاری کے سیاق کو اہم قرار دیا ہے۔ اسی لیے ان کے مطابق مابعد جدیدیت کے مخصوص علائم اسی پیشہ کاری کے مختلف رُخ ہیں۔ پہلا رُخ ہے مختلف طرز ہائے زندگی کی تشہیر و اشاعت، دوسرا رُخ ہے برقی ذرائع ابلاغ اور اشتہاری تہذیب کا لا فانی رشتہ اور اس سے پیدا شدہ آفاقی معیار بندی۔ کثیر قومی سرمایہ داری اور استعماریت کے رشتے کو جیمسن نے تسلیم کیا ہے۔ کثیر قومی سرمایہ داری محض پیشے کو آفاقیت نہیں بخشتی بلکہ اسی عمل کے دوران وہ خیالات، تصورات اور اقدار کو بھی آفاقیت سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ اسی لیے تو استعماریت ایک طرح کی نئی ذہنی غلامی کی ابتدا ہے۔ جس طرح کپڑوں کا فیشن ہے اسی طرح خیالات کا بھی فیشن ہوتا ہے۔ آفاقیت کے اس دور میں یورپ کی طرف ذہنوں کا میلان خاصا واضح ہے۔ سائنس اور ٹیکنولوجی کے میدان میں مغربی دنیا کے غلبہ و تسلّط کی بنا پر ہم وہاں کی چیزیں برآمد تو کرتے ہی ہیں اس کے ساتھ ہی ساتھ انسانی رشتوں کی تعریف اور وضاحت کرنے والے سماجی علوم میں خیالات کے نئے نئے فیشن بھی ہماری آنکھوں کو خیرہ کرتے ہیں۔ استعماریت آفاقیت کے پردے میں نہاں ذہنی افلاس کی چغلی کھاتی ہے۔

ہندوستانی سیاق میں ذہنی غلامی کی تاریکی سے نکلنے کی فکر کا اظہار سب سے پہلے بیسویں صدی کے اوائل میں یہاں کے دانش وروں نے کیا۔ گاندھی جی نے تو کیا ہی تھا پر جو لوگ عوامی زندگی سے الگ تھلگ تھے۔ اُن لوگوں نے بھی اس میں حصہ لیا۔ پروفیسر کے سی بھٹاچاریہ نے ۱۹۲۸ء میں اس کا اظہار اپنی ایک تقریر میں کیا جو ہندوستانی دانش وری اور تدبّر کی تاریخ میں اہم مقام رکھتی ہے۔ یہ تقریر "سوراجیہ ان آئیڈیاز" کے عنوان سے بھی شائع ہو چکی ہے۔ نوآبادیت سے متعلق

جیمسن کی آرا، صرف اس لیے اہم نہیں ہیں کہ انھوں نے مابعد جدیدیت کے ایک عالمی ردعمل کی طرف اشارہ کیا بلکہ اس لیے بھی کہ انھوں نے زردارانہ سماج کے داخلی تضادات کی ہی توسیع نوآبادیت میں دیکھی ہے۔ اس سے یہ واضح نتیجہ نکلتا ہے کہ مابعد جدیدیت ان مسائل کا حل نہیں ہیں جو جدیدیت کے پیدا کردہ ہیں۔

جیسا کہ مابعد جدیدیت کے بعض اہم وظائف کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان سے یہ رائے قائم کی جاسکتی ہے کہ مابعد جدیدیت اگر ایک طرف جدیدیت کے تضادات کی نشاندہی ہے تو دوسری طرف یہ ان تضادات کی توسیع بھی ہے لیکن اسے کسی طور پر بھی اُن تضادات کا حل نہیں کہا جاسکتا۔ فوکو کا خیال ہے کہ عہدِ حاضر کی موجودہ صدیوں میں علم کی توسیع، سائنس اور تحقیق میں پُرجوش اضافہ، صحت کی نگرانی و معائنہ اور اس پر پابندیوں کے نفاذ کے لیے عوامی اداروں کی تعمیر یہ سب بنیادی طور پر اقتدار اور طاقت کی تشکیل کے ہی ایک رُخ کو پیش کرتے ہیں لیکن اس سے کیا محض اتنا کہہ دینے سے تو بات بنتی نہیں۔ کیا مابعد جدیدیت کی اہمیت کا راز یہی ہے کہ اس نے جدیدیت کی تفہیم کا ایک نیا زاویۂ نظر ہمیں عطا کیا اور وہ بھی ایسا زاویۂ نظر جس میں جدیدیت کے پردے میں چھپے تضادات اجاگر ہوں جنھیں دریدا کے ذکر کے بغیر دانش ورانہ مباحث نامکمل لگتے ہیں اُن سے یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ آپ ردِ تشکیلیت کرتے چلے جائیں، تخلیقات کو حیرت انگیز مفہوم و معنی پہناتے رہیں، جدیدیت کے مسلّمہ تصورات خواہ کتنی ہی یورشیں کرتے رہیں، ان سب سے ہوتا کیا ہے؟ مابعد جدیدیت نے اگر کچھ کیا ہے تو صرف یہ کہ ایک لامرکزیت کی سی صورتِ حال پیدا کردی ہے۔ کسی مخصوص طرزِ حیات یا خیالات کی بے ضابطگی یا نراجیت میں کوئی حل نہیں تلاش کیا جاسکتا۔

ہندوستانی معاشرے کے سیاق میں مابعد جدیدیت کی بحث کا دائرہ کئی اعتبارات سے محدود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستانی معاشرے کی جو شکل نوآبادکاروں اور استعمار پسندوں کو دکھائی دی یا جس روپ کو انھوں نے متصور کیا

اُس پر تعصب کی چھاپ لگی تھی۔ اس تعصب کی بنیاد میں یورپی تہذیب و ثقافت کی برتری، سفید فام نسلوں کا احساسِ عظمت اور جدید علم سائنس اور تیکنیک کا غرور بھی رچا ہوا تھا۔ انھوں نے من و تو کا امتیاز روا رکھا۔ ہر وہ چیز جو مغربی زاویۂ حیات کے پیمانوں سے مطابقت رکھتی ہو وہ ان کی اپنی تھی اور ہر وہ شئے جو اُن پیمانوں سے تعارض کرے وہ پرائے کے زمرے میں شمار ہوتی تھی۔ ان مغربی ہندوستانی عالموں یا مستشرقیت پسندوں کے لیے اپنا پن اپنائیت کے برتر آئیڈیل کا ایک روپ تھا اس لیے ان کے نزدیک انسان ہونے کا مطلب تھا مغربی طرزِ زندگی کو قبول کرنا اور اپنے نظامِ حیات کو اُس کے مطابق ڈھال لینا۔ ان تعصبات کے تحت ہندوستانی معاشرے کی جو تصویر پیش کی گئی وہ نہ صرف یک رُخی تھی بلکہ مستعار لی ہوئی بھی تھی۔ ایسا کرنا شاید نوآبادیاتی نظامِ حکومت کی ضرورت بھی تھی۔ خواہ انھیں اپنے نظریے کو "سفید فام نسلوں کی ذمّے داری" جیسے بھاری بھرکم اصولوں سے ہی آراستہ کرنا پڑا ہو۔ نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد بھی اس طرح کے تعصّبات یورپ کے علاوہ دیگر تہذیبوں پر بھی غالب رہے۔ درحقیقت یہ تعصّبات جدیدیت کے لازمی نتائج ہیں۔ عین اُسی طرح جیسے نوآبادیت نتیجہ تھی جدیدیت کی۔ گویا کہ فی زمانہ نوآبادیت کی شکل میں اُسی نتیجے کی تقلیب ہوگئی ہے۔ کم از کم اتنا تو ہوا ہے کہ مابعد جدیدیت مختلف تہذیبوں کی خصوصیات اور اس کے اقدار و معیارات کی برتری کو الگ الگ تسلیم کر کے اُن تعصّبات سے پنجہ کش ہوئی ہے۔ اس ضمن میں وٹگینسٹائن کے ایک قول کو یاد کیا جارہا ہے جو موجودہ سیاق سے حد درجہ مطابقت رکھتا ہے۔ فریزر کی تصنیف "دی گولڈن واؤ" کے بارے میں انھوں نے کہا تھا کہ فریزر اُن قبائلیوں کی بہ نسبت زیادہ قدیم ہے جن کا وہ مطالعہ کررہا ہے۔ دراصل مابعد جدیدیت نے تہذیبی ثنویت جس کا ذکر لیوتارد کے حوالے سے سطور بالا میں کیا جاچکا تھا اس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے اور صرف اس اعترافِ حقیقت سے مطالعے کی نئی سمتیں سامنے آتی ہیں۔ روایت اور معروف معاشروں کے کوائف سے آگاہی

کے لیے درآمد شدہ ماڈلوں اور حربوں کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس طرح مابعد جدیدیت ایک اعتبار سے ہندوستانی روایت اور سماج کے مطالعے کی غرض سے مغربی روایات سے دستبرداری کی حامی بھی ہے۔

مابعد جدیدیت نے اقتصادی ترقی اور نمو پذیری کے راز کو بھی منکشف کیا ہے۔ حالیہ چند دہائیوں میں ماہرین اقتصادیات کی طرف سے بھی اس تشویش کا اظہار کیا گیا کہ کس طرح اس نئی ذہنیت کو شہرت دی جائے جس کے مطابق بینک بیلنس، اشیائے صرف، نئے طرز اور ڈیزائن کی انسانی ضروریات کی چیزوں کی بڑھتی ہوئی پیداوار ترقی نہیں ہے۔ نہ ہی اقتصادی خوش حالی کی اسیر ترقی انسانی ارتقار کا مطمح نظر ہے۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جن ممالک میں اشیائے صرف کی فراہمی زیادہ سے زیادہ ہے وہاں سماجی رشتے ٹوٹ رہے ہیں۔ فلاحی اقتصادیات کے پرانے تصور میں معاشی انسان کو محور کی حیثیت حاصل تھی لیکن یہ طلسم اب ٹوٹنے لگا ہے۔ ہوا یہ ہے کہ سائنس، ٹیکنولوجی، اور آلات و اوزار کی ترقی سے انسانی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے نئے پہلو تو ضرور سامنے آئے لیکن اسی عمل کے دوران، اس کے سماجی رشتے اور انسان اور فطرت کے مابین توازن بھی بربادی کا شکار ہوگیا۔ دی کاسٹ آف گروتھ (اے جی مشان)، دی انڈ آف اکنامکس (ہیگل)، اسمال از بیوٹی فل (شوماخر)، دی گلوبل ریوولیوشن (رپورٹ: کلب آف روم) جیسی تصانیف اس بدلتے ہوئے فکری تناظر کے مختلف مظاہر سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ جیمسن نے سبز انقلاب کو مابعد جدیدیت کی ایک علامت تسلیم کیا ہے۔

ہندوستانی تناظر میں مابعد جدیدیت کی ماحولیاتی مسائل کے تئیں تشویش بہت موزوں اور برمحل ہے۔ کم از کم یورپی ممالک سے تو ہم سبق حاصل ہی کر سکتے ہیں۔ انسان اور فطرت کے مابین توازن سے متعلق ہندوستانی روایت میں متعدد نکات ایسے ملیں گے جن کی بنیاد پر ماحولیات سے تعلق رکھنے والا کوئی فلسفہ وضع کیا جا سکتا ہے۔

اور اس کے لیے کوئی درآمد شدہ نظامِ فکر بھی درکار نہیں ہے۔ لیکن جہاں جدید سائنس اور ماحولیات کے باہم مربوط رشتوں کی وضاحت اور اُن رشتوں کے تاروپود سے بُنی ہوئی کیفیتوں کا سوال ہے تو ہمیں محض روایت کے نکات کے ذریعے مطلوبہ معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں۔ اسی لیے مابعد جدیدیت کی ماحولیاتی مسائل کے تئیں فکرمندی ہمارے لیے تمہیدی بھی ہے اور موزوں و مناسب بھی۔ آفاقیت کاری کے عمل کے پیشِ نظر اس سے اور بھی چشم پوشی نہیں برتی جا سکتی۔

مابعد جدیدیت نے مغربی معاشروں کی جدیدیت زدہ طرزِ زندگی پر بھی وار کیے ہیں، تاہم ہندوستانی معاشرے میں ایسی کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوپائی ہے جس کے مدِنظر یہ کہا جا سکے کہ مابعد جدیدیت کا یہ وار تمہیدی ہے یا تکمیلی۔ بعض کثیر آبادی والے چند شہروں کے کچھ خاندانوں کے سوا مغربی طرزِ زندگی ہندوستانی سیاق میں اہم گفتگو کا موضوع ہے ہی نہیں۔ اسی لیے آج بھی جب کہ ہندوستان کی آبادی کا ایک بہت بڑا حصّہ قریوں میں گردوغبار میں اَٹی ہوئی پگڈنڈیوں کے کنارے آدی باسیوں اور قبائلی بستیوں، جنگلوں اور درختوں کے جھرمٹوں میں رہ کر زندگی گزار رہا ہے۔ مغربی طرزِ زندگی پر مابعد جدیدیت کے وار کی اس بڑے حصّۂ آبادی کی نظر میں کوئی اہمیت و معنویت نہیں ہے بلکہ یہ محض ایک فکری تجسس کا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں جس بات پر توجہ دینا بہت ضروری ہے وہ ہے ٹیلی ویژن تہذیب کی اشاعت۔ ٹیلی ویژن ایک ایسا ذریعۂ ابلاغ ہے جس کے لیے خواندگی اور جس تک رسائی کے لیے باضابطہ ذرائع یا وسائل درکار نہیں ہوتے۔ اخبار تو صرف خواندہ افراد ہی پڑھ سکتے ہیں اور وہ باضابطہ ذرائع سے ہی پہنچائے جا سکتے ہیں۔ ٹیلی ویژن پر نشر کیے جانے والے پیغامات سننے کے لیے خواندہ اور ناخواندہ کی تفریق قطعاً بے معنی ہے۔ یہ پیغامات باضابطہ ذرائع کا مطالبہ یا اُن کی توقع بھی نہیں کرتے۔ اس لیے مابعد جدیدیت نے ٹیلی ویژن تہذیب کی جو تفصیل پیش کی ہے وہ ہندوستانی تناظر میں بھی معنویت کی حامل ہے۔ مثلاً ٹیلی ویژن کو یک طرفہ گفتگو

کہا جا سکتا ہے۔ اس میں سامع یا ناظر کی شرکت نہیں ہوتی اور اسٹوڈیو میں سامع کی جس شرکت کی تمثیل کی جاتی ہے وہ حقیقتاً اس کی شمولیت نہیں بلکہ دھوکہ بازی کی ایک شکل ہے جس پر "تحقیق سامعین و ناظرین" کی خیرہ کن اصطلاح چسپاں کی جاتی ہے۔ یہ تحقیق نہیں دوکانداری ہے جس کا مقصد یہ جاننا ہوتا ہے کہ ہمارا مال کتنے لوگوں کو پسند آتا ہے اور کیا چیز پیش کی جائے جو لوگوں کی دلچسپی کا مرکز بنے۔ یہی تہذیب کی پیشہ کاری ہے۔ "تحقیق ناظرین" کے بعد اس سے متعلق جو نتائج سامنے آئے ہیں انھیں دیکھ کر یہ تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے۔ کمزور درجے کی تہذیب ہی غالباً اکثریت کے لیے پرکشش بھی ہے۔ اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ جب سلسلے وار پروگراموں کے علاوہ عموماً دوردرشن یا کیبل ٹی وی کے دیگر پروگرام تفریح طبع یا آرٹ اور تہذیب کے نام پر پیش کیے جاتے ہیں تو ان میں مختلف عنوانات سے اکثر و بیشتر فلموں کی ہی باتیں ہوتی ہیں مثلاً کسی فلم اداکار یا اداکارہ کا انٹرویو اور اس کی فلموں کے بعض حصوں کی پیش کش وغیرہ۔ ایسا لگتا ہے کہ ٹیلی ویژن کی تہذیب نے یہ اصولاً فرض کر لیا ہے کہ تفریح طبع کا واحد ذریعہ فلم ہے یا فلم سے وابستہ افراد کے تجربات۔ آرٹ کا ایک اہم وسیلہ فلم ہے اس سے انکار نہیں لیکن ہمہ وقت صرف اسی وسیلے کی نمائش زندگی کے دیگر شعبوں میں ہونے والے کارناموں سے انحراف ہے۔ مابعد جدیدیت نے تہذیب کی اس پیشہ کاری کے عمل میں ٹیلی ویژن کو ایک ناقابلِ قبول جزو قرار دیا ہے اور اسی لیے اس پر بھرپور وار بھی کیا ہے۔

بعض لوگوں کو شاید یہ غلط فہمی ہو کہ مابعد جدیدیت در پردہ حمایت ہے روایت پرستی کی اور اسی بہانے احیاء پرستی کی وکالت بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں جدیدیت کے زائیدہ و پروردہ تضادات کی وضاحت ہے اور اس کی معنویت جدیدیت کے سیاق میں ہی قابلِ تسلیم ہو سکتی ہے۔ یہ چونکہ کسی منظر سے انحراف و انکار ہے اسی لیے جس شے سے یہ منحرف ہے اس کی موجودگی سے انکار ممکن نہیں۔ مابعد جدیدیت مختلف روایات کے وجود کا اعتراف کرتی ہے لیکن کسی چیز کے وجود کا اعتراف اس کی

حمایت کی دلیل نہیں ہے بلکہ انسانی معاشرے میں مختلف چھوٹے چھوٹے مظاہر کی متوازی حیثیت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس کے مطابق اس کی کوئی مشترک اور وسیع وضاحت ممکن ہی نہیں جو مختصر وضاحتوں کو ایک ڈور میں باندھ دے یا جسے مختصر وضاحتوں کے لیے ایک ضابطہ یا معیار قرار دیا جاسکے۔ یہاں روایت کی مخالفت نہیں بلکہ مابعد جدیدیت کی حدود کی نشاندہی مقصود ہے۔ مابعد جدیدیت کی اور بھی بہت سی سرحدیں ہیں۔ مثلاً علم ریاضی کا ڈھانچہ اور اصول طبیعیات میں اس اصول کی تلاش و جستجو جو متعلقہ تمام اصولوں کو ایک لڑی میں پرو سکے۔ آئن اسٹائن اور ہندوستانی سائنسداں ستین بوس ایسے کسی جامع اصول یا یونیفائڈ فیلڈ تھیوری کی تلاش میں سرگرداں تھے جس کا اطلاق تمام شعبوں پر ہو سکے۔ یہ تلاش محض اس بات کا اشارہ ہے کہ ابھی مابعد جدیدیت کے ہمہ جہت زاویۂ نظر کو تمام حلقوں نے سند اعتبار نہیں بخشا ہے مگر اس کی پُرپیچ وادیوں میں غلطاں جدید مغربی انسان کے مقدر سے متعلق ایک تصویر میرے ذہن کے پردے پر اُبھرتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کبھی ٹین کنستر اور ایسی ہی بے کار اشیاء سے بھرے، اندھیرے کمرے میں کوئی راستہ ٹٹولنے کی کوشش کر رہا ہے اور چلنے کی ہر کوشش ٹین کنستر کی کھڑکھڑاہٹ اور بے معنی و بے ہنگم شور ہی پیدا کرتی ہے۔ تاہم ایسے میں اس خیال سے دل کو ڈھارس بندھتی ہے کہ بے نام سمت میں، ہی سہی کوئی تو چل رہا ہے۔ ہاں! کوئی چل تو رہا ہے۔ ▲▲

مابعد جدیدیت اور ادب

شکوہ محسن مرزا

ورجینیا وُولف نے ۱۹۲۴ء میں شائع اپنے مضمون مسٹر بینٹ اور مسز براؤن میں لکھا تھا کہ جدید زمانے کا آغاز تقریباً دسمبر ۱۹۱۰ء سے ہوتا ہے، جب انسانی کردار تبدیل ہوگیا۔ ۱۹۷۷ء میں فن تعمیر کے ناقد چارلس جینکس نے وُولف کے قول میں اضافہ کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ ۱۵ر جولائی ۱۹۷۷ء کے دن، تین بج کر بتیس منٹ پر جدیدیت اختتام پذیر ہوئی۔ جینکس کا اشارہ سینٹ لوئی میں منورد یاماساکی کی جدید ترین عمارتوں کے انہدام کی طرف تھا کیوں کہ یہ انہدام ایک دور کے اختتام کی علامت تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہم ایسے زمانے میں سانس لے رہے ہیں جہاں جدیدیت سے مختلف نئے شعور اور حسیّت کے خدوخال اُبھرے ہیں۔ اس شعور کے زیر اثر تخلیق ہونے والے ادب کے لیے مابعد جدید ادب کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے اثرات نہ صرف ادب بلکہ فنونِ لطیفہ میں بھی نظر آتے ہیں۔

حالانکہ اس بات کو خود فن کار اور ادب کے ناقد مانتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کا آغاز ہو چکا ہے، پھر بھی اس کی بنیادی اور امتیازی خصوصیات کے سلسلے میں ابھی اختلافات چھٹ نہیں پائے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مباحث کا ایک نیا دور شروع ہوا ہے جس میں نہ صرف مابعد جدیدیت کی تعریف کی کوشش جاری ہے بلکہ اس کی

اہمیت پر بھی گراں قدر مقالے بھی لکھے جارہے ہیں۔

مابعد جدیدیت اصلاً جدیدیت کے خلاف کسی طرح کا رد عمل نہیں ہے بلکہ جدیدیت کی تحریک کے زیر اثر ابھرنے والے بعض نئے تصورات نے جو ادب تخلیق کیا وہی مابعد جدید ادب کہلایا۔ اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر قابلِ غور ہے کہ مابعد جدیدیت کے بنیادی فن پارے وہی ہیں جوکہ جدیدیت کی پہچان ہیں، مثلاً یولیسس Finnegans Wake اور بیکٹ کے ناول۔ ورجینیا وُولف کے مذکورہ جملے کے باوجود یہ بات اب تسلیم کی جاتی ہے کہ حقیقتاً جدیدیت کا آغاز فلوبیر سے ہوتا ہے۔ کچھ ناقدین کا تو یہ بھی خیال ہے کہ جدیدیت کی جڑیں لارنس اسٹرن کے ناول ٹرسٹرام شینڈی میں پیوست ہیں۔ اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ جدیدیت کا رویّہ نہ صرف تکنیک اور اسلوب کی سطح پر نمایاں ہوا، بلکہ یہ بنیادی طور پر فکری سطح پر ہونے والے انقلابات کا مرہونِ منت تھا۔

ثقافت، نفسیات، فن، زندگی اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مفروضات کے خلاف جدیدیت کا میلان ایک رد عمل کی صورت میں نمایاں ہوا۔ انسانی وجود کو سمجھنے کے لیے رائج مفروضات سے جدیدیت پسند ادیبوں نے سخت اختلاف کیا۔ اور فن کے پیرائے اظہار کی از سرِ نو تفتیش کرنے کی سعی کی۔ انیسویں صدی کے چند مفکروں نیطشے، فرائڈ، مارکس اور ڈارون کے تصورات نے انسانی سوچ کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ ان مفکروں نے انسانی وجود اور عوامل کے سلسلے میں مروّج تصورات پر سوالیہ نشان قائم کیے۔ خدا، مذہب، معاشرہ، تاریخ، تہذیب اور نفسیات کے متعلق تمام تر خیالات اور مفروضات نیطشے، فرائڈ، ڈارون اور مارکس کے تصوّرات کے سامنے متزلزل ہوتے نظر آئے۔ انسان کا ایقان وہم اور عدم یقین میں تبدیل ہوگیا۔ اس سلسلے میں پہلی جنگ عظیم نے ادیبوں کو ایسے تجربات سے روشناس کرایا کہ ان کے ذہنوں میں مذہبی اعتبار اور عقیدے کی جگہ تشکیک اور واہمے نے لے لی۔ یہی نہیں بلکہ ڈارون کے ارتقاء کے تصور نے تخلیق کائنات کے روایتی عقیدے پر سوالیہ

نشان لگادیا اور مارکس نے اقتصادی عوامل کی اہمیت کو اجاگر کر کے انسانی عمل اور اقدار کے باہمی رشتوں کو نمایاں کیا۔ فرائڈ نے انسانی شخصیت اور نفس سے متعلق تمام تر رائج خیالات اور مفروضات کو اپنے مخصوص تصورات سے زیروزبر کر دیا۔ نیطشے نے خدا، گناہ اور اخلاقیات کے تصورات کو اپنی تصانیف The Gay Science اور Thus Spake Zarathustra میں بالکل مضحکہ خیز گردانا اور ان کے غیر منطقی اور متضاد پہلوؤں کو اس طرح ہمارے سامنے پیش کیا کہ انسان کا کسی بھی مطلق نظریے پر سے اعتبار اُٹھ گیا۔ اس سب کا یہ نتیجہ ہوا کہ سماج، زندگی، اخلاق، اقدار، علم نفس وغیرہ کے سارے روایتی معیار ٹوٹ کر بکھر گئے اور اس صدی کے آغاز میں ایک نئے شعور اور حسیت نے سر ابھارا جس کی علمبرداری جیمس جوائس، ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ، ازرا پاؤنڈ، ماریا رلکے اور ولیم بٹلر ییٹس کر رہے تھے۔ ان ادیبوں کو اس بات کا شدید اور غیر معمولی احساس تھا کہ کائنات کے اضافی وژن کو پیش کرنے کے لیے ادب کو بالکل نئے پیرائے اظہار درکار ہیں۔ اس لیے جدیدیت کے زیر اثر جتنے بھی تجربات تکنیک اور اسلوب کی سطح پر ہوئے وہ اضافی وژن کے اظہار کی شعوری کوشش تھے۔ جوائس، ایلیٹ، ییٹس، پاؤنڈ، ورجینیا وولف، رائنر ماریا رلکے، مارسل پروست اور فرانز کافکا کی تصانیف اس کی واضح مثال ہیں۔ انگریز ناقد ٹیری ایگلٹن نے جدیدیت کے زیر اثر نمودار ہونے والی حسیت کے متعلق لکھا ہے :

a sense of one's particular historical conjecture as being somehow peculiarly pregnant with crisis and change ...(a) portentuous , confused yet curiously heightened self consciousness of one's own historical moment , at once selfdoubting and self- congratulating, anxious and triumphalistic together...(at) one and the same time an arresting and denial of history in the violent of shock of the immediate present, from which vantage point all previous developments may be complacently consigned to the ashcan of tradition

جدیدیت کی بنیادی خصوصیات اس طرح بیان کی جاسکتی ہے:

(۱) زبان، اسلوب اور تکنیک کو معانی اور موضوع سے زیادہ اہمیت دینا۔

(۲) پلاٹ (causality) کا استرداد۔

(۳) کردار کے روایتی سانچوں اور تصوّرات سے انحراف۔

(۴) مشاہدے اور ادراک کی مسخ شدہ تصویر پیش کرنا۔

(۵) غیر مربوط، غیر منطقی اور non-linear بیانیہ کا استعمال۔

یہ جدیدیت کے مندرجہ بالا میلانات ہی تھے جنھوں نے مابعد جدیدیت کی شکل اختیار کی، حالانکہ جدیدیت کی طرح مابعد جدیدیت کبھی بھی ایک تحریک کی صورت میں سامنے نہیں آئی۔ پاؤنڈ، ایلیٹ اور وولف نے باقاعدہ مضامین لکھ کر جدیدیت کے مقاصد اور طریق کار کو نمایاں طور پر بیان کیا تھا۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت کا کوئی واضح منشور یا ترجمان نہیں ملتا، بلکہ بہت سے فن پارے جنھیں مابعد جدیدیت قرار دیا جارہا ہے۔ اصلاً جدیدیت کے بھی کلیدی فن پارے ہیں۔ ان میں Ulysses، Finnegans Wake، To the Lighthouse، The Waves اور Unnameable اہمیت کے حامل ہیں۔

مابعد جدید ادب اپنی افسانویت اور ادبیت کے غیر معمولی شعور کا مظہر ہوتا ہے۔ حقیقت نگار ادیبوں نے متن کو شفاف گردانا اور اسلوب اور تکنیک کو ظاہری طور پر زیادہ اہمیت نہیں دی، اس کے برعکس جدیدیت نے متن کو غیر معمولی اہمیت دی اور فریبِ حقیقت کو برقرار رکھا۔ مابعد جدید ادب فریبِ معنی کو مسترد کرتا ہے اور متن کی کائنات کو ہی مسلّم حقیقت سمجھتا ہے۔ مابعد جدید ادیب کے لیے متنیت سب سے واضح حقیقت ہے اور متن تخلیق کرنا فن کارانہ عمل کے ساتھ ایک فریضہ بھی ہے۔ اس کے لیے ہر ادیب نے اپنا مخصوص انداز اختیار کیا ہے۔ جوائس نے یولیسس میں پیروڈی اور Pastiche کا جابجا استعمال کیا اور Finnegans Wake میں اس نے portamanteau یا ہم آواز و ہم معنی الفاظ کے استعمال سے

جمالیاتی تاثرات وضع کیے۔ سیموئیل بیکٹ نے اپنے ناول اور ڈرامے ویٹنگ فار گودو میں تضاد، عدم ربط، غیر منطقی عمل، معنی کی افراط اور تلمیحات کے ذریعے فن پارول کی متنیت کو نمایاں۔ یہ طریق کار حقیقتاً معنی اور معنویت، فریب معنی اور فریب معنویت کے تمام تر تصورات کو بالکل منہدم کردیتا ہے۔ اس احساس اور تجربے کا نمائندہ ترجمان ارجنٹائنا کا شاعر اور افسانہ نگار Jorge Luis Borges ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

The composition of vast books is a laborious and impoverishing extravagance. To go on for five hundred pages developing an idea whose perfect oral expression is possible in afew minuted: A better course of procedure is to pretend that these books already exist ,and then to offer a resume a commentary. Thus proceeded Carlyle in Sartor Resartus . Thus Butler in The Fair Heaven. These are works which suffer the imperfection of being themselves books, and of being no less tautological than the others. More reasonable, more inept more indolent, I have preferred to write notes upon imaginary books.

بورہس کے اس اقتباس سے مابعد جدیدیت کی ایک اور اہم خصوصیت کی نشان دہی ہوتی ہے۔ مابعد جدید ادب meta text بھی ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ اپنی تفہیم خود ساخت کرتا ہے یا بورہس کے مطابق ایسا متن تخلیق کرتا ہے جو کہ مفروضہ ادبی فن پارے کی تفسیر اور اس پر تبصرے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح جہاں جدیدیت متن کو اولین اہمیت دیتی ہے۔ مابعد جدیدیت فوق متنیت (surtext) کو تخلیق کرتی ہے اور ادب، خواہ وہ شاعری ہو یا فکشن فوق افسانوی (meta-fictional) پہلو پر اصرار کرتی ہے۔ اسی سبب مابعد جدیدیت متنی تفاعل (intertextuality) کو اہمیت دیتی ہے اور متن کو ہی حقیقت، جواز حقیقت سمجھتی ہے۔ بورہس کے ہاں یہ پہلو سب سے نمایاں ہے۔ اس کے افسانے بذاتِ خود تفسیر و تفہیم اور مباحث و مکالمے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مغرب کے بیشتر ادیبوں کی تخلیقات کو بورہس اپنے افسانوں میں موضوعِ گفتگو بناتا ہے اور ان میں نئے

معانی یا معنویت دریافت کرنے کی سعی کرتا ہے' اور یہی جستجو افسانے کے تار و پود تخلیق کرتی ہے اور اس کی شناخت بھی بنتی ہے۔

جدیدیت جن مفکّروں کے زیرِ اثر پروان چڑھی وہ ڈارون' نیطشے' فرائڈ' مارکس اور آئن اسٹائن تھے۔ مابعد جدیدیت پر جن مفکّروں نے سب سے زیادہ اثر ڈالا وہ فرڈیننڈ دا سوسیور' لڈوگ وٹیگنسٹائن' رولاں بارت' میشیل فوکو' اور ژاک دریدا ہیں۔ یہ مفکّر خاص طور پر زبان کے استعمال اور اس کے مابعد الطبیعیاتی اور (epistemological) ابعاد کی تفتیش میں سرگرداں رہے ہیں جو کہ مابعد جدیدیت کی بھی نمایاں خصوصیت ہے۔ خاص طور پر سوسیور کا زبان کے متعلق تصور کہ وہ کسی' باہری یا ٹھوس حقیقت کا نہ عکس ہے نہ اشاریہ' مابعد جدید ادیبوں کے لیے سب سے اہم تصوّر رہا ہے اور وہ اپنے فن پاروں پر بھی یہی شرط عائد کرتے ہیں۔

مابعد جدیدیت کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ ادب اور غیر ادب کے درمیان کسی طرح کا امتیاز نہیں برتتی۔ اس کی اہم مثال رولاں بارت کی شہرۂ آفاق تصنیف S/Z ہے۔ اس میں بارت ادب اور غیر ادب کے روایتی امتیازات کو یکسر مسخ کر دیتا ہے۔ S/Z میں بارت کا مقصد بالزاک کی تصنیف کا تنقیدی مطالعہ کرنا اور اُس کی تفسیر لکھنا ہے۔ اس طرح سے بارت خالص ناقدانہ اور عالمانہ تصنیف لکھنا شروع کرتا ہے' لیکن وہ مابعد جدید ذہنیت کے زیرِ اثر اپنی تحریر میں افسانوی عناصر داخل کر لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ S/Z میں تفہیم' تجزیہ' تنقید' نظریہ سازی' شعریات' عالمانہ مباحث' افسانہ' کہانی' یعنی کہ ادب اور غیر ادب مدغم نظر آتے ہیں۔ یہ تجربہ عجیب و غریب جمالیاتی مسرّت بخشتا ہے جو کہ بنیادی طور مابعد جدیدیت کے اس اصول کا نتیجہ ہے کہ متن خود اپنا جواز اور معیار ہے قائم بالذات ہے۔ اس طرح مابعد جدیدیت فن پارے کی فوق متنیت کو اُجاگر کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے۔

جدیدیت نے والٹر پیٹر کے مقولے :

"All arts constantly aspire to the condition of music"

کو اپنی نظریہ سازی میں کلیدی اہمیت دی تھی۔ جدید ادیبوں کے بموجب استذال کا خیال کہ ادب زندگی کو آئینہ دکھاتا ہے، ایک بے معنی تصور تھا۔ اس کے ساتھ حقیقت نگاری کے بنیادی اصول کو بھی کہ ادب زندگی کا عکس ہے جدیدیت نے مسترد کر دیا تھا۔ referentiality کو اپنی نظریہ سازی سے خارج کرنے کے باوجود جدیدیت معنی اور معنویت کی تلاش میں کوشاں رہی۔ اس کے لیے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے، تکنیک اور اسلوب کو غیر معمولی اہمیت دی گئی۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ، ازرا پاؤنڈ اور ورجینیا وُولف اس بات کا اعادہ کرتے رہے کہ جدیدیت دراصل معاصر زندگی کے تقاضوں، پیچیدگیوں اور تجربوں کو پیش کرتی ہے۔ حالانکہ وہ بھی کسی مطلق حقیقت کے قائل نہیں، پھر بھی جدید ذہن کی بات کرتے ہیں اور اس کے لیے ادب کو ایک بنیادی وسیلہ سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت ہر طرح کے تجربے کو فریب اور غیر یقینی سمجھتی ہے۔ مابعد جدید ادیب کے مطابق اپنے تجربات میں ہم جو بھی معنی اور بامعنی پیکر دیکھتے ہیں، وہ فکشن ہیں۔ اس طرح ہماری زندگی، ہمارا وجود، ہماری نفسیات، ہمارے تجربات، ہمارے احساسات، ہمارے تصوّرات، ہماری مابعد الطبیعیاتی حیثیت، سب خود ساختہ افسانے ہیں اور صرف ایک متن کی حیثیت رکھتے ہیں جس کے سبب ادبی متن اور ذہنی متن میں کوئی امتیاز نہیں رہ جاتا۔

مابعد جدید ادیب روایتی ادب، یعنی کہ حقیقت نگاری اور جدیدیت کے تصوّرات اور طریق کار کو اپنے مقاصد کے لیے ناکافی پاتا ہے اور اظہار کے نئے طریقوں کی دریافت کو اپنے تخلیقی عمل کا اہم حصّہ سمجھتا ہے۔ چونکہ معنی referentiality جوہر (essence) جیسے تصوّرات کو مابعد جدید ادب پہلے ہی مسترد کر چکا ہے، اس لیے text، texture اور composition تخلیق کے بنیادی عناصر بن جاتے

ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مابعدجدید ادب میں Pun parody اور Pastiche کی فراوانی ملتی ہے۔ ان عناصر کی موجودگی کی بنا پر متنی تفاعل مابعدجدید ادب کی کلیدی خصوصیت بن جاتی ہے۔ متنی تفاعل سے مراد فن پارے میں دوسرے فن پاروں کے اقتباسات کا شامل ہونا ہے۔ مابعدجدید ادب اس خصوصیت کو نہ صرف خاص اہتمام کے ساتھ برتتا ہے بلکہ ادبی اور فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے استعمال بھی کرتا ہے۔

مابعدجدید ادب اور جمالیات کی جو اہم خصوصیات ابھی تک نمایاں ہوئی ہیں وہ یہ ہیں :

(۱) text ، texture ، textuality کی غیر معمولی اہمیت اور معنی referentiality اور جوہر (essence) جیسے تصورات کا استرداد۔

(۲) تقلید کو یکسر مسترد کر کے لسانیاتی متن تخلیق کرنا جو کہ بذاتِ خود کسی بیرونی حقیقت ہے، اور خود اپنا جواز بھی ہے۔

(۳) متن کا مخصوص تصوّر، جس کے بموجب انسانی نفس، معاشرہ، وجود، احساسات، زندگی، جذبات سب متن کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۴) مابعدجدیدیت کا ایک مخصوص رویہ یہ ہے کہ وہ کسی اکائی کو خلق ہونے نہیں دیتا بلکہ صریحاً متنی وحدت کو منہدم کرنا اپنا اہم فریضہ سمجھتا ہے، جس کے لیے مختلف وسائل اختیار کیے جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا خصوصیات کے سبب جب بھی مابعدجدید ادب کا تجزیہ کیا جاتا ہے، تو روایتی معیار اور سانچے ناکافی معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح مابعدجدید تنقید معنی یا معنویت دریافت کرنے کی سعی نہیں کرتی بلکہ مربوط رشتوں کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ تنقید تضاد، paradox ، randomness اور permutations وغیرہ کو نمایاں کرنا زیادہ اہم سمجھتی ہے۔ پس جدید تنقید کے لیے ادب متنیت کی سطح پر ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس کے جمالیاتی تاثرات اور لطافت بھی texture

کے مرہونِ منت ہیں۔

مابعد جدیدیت متنیت سے وابستگی کی بنا پر ادب کو artifice اور artifact کی حیثیت سے بھی دیکھتی ہے۔ زبان کی ملائیت کو سنجیدہ طور پر تخلیقی عمل کا عنصر سمجھنا مابعد جدید ادب کی امتیازی شان ہے۔ اسی سے ایسے ادب میں aleatory عناصر بھی غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کوئی سطحی تصوّر نہیں، کیوں کہ مابعد جدید ادب فن پارے کی epistemological اور metaphysical ابعاد کی طرف ہمارا ذہن مبذول کرانے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ مابعد جدیدیت بے یقینی کا ادب تخلیق کرتی ہے لیکن یہی بے یقینی اس کے متنوع اسالیب کا باعث بھی بنی ہے۔ مابعد جدید ادب کے چند اہم کلاسیکی نمونوں میں یہ تصانیف شمار کی جاتی ہیں۔ جان فاؤلز کا The Magus
اور The French Lieutenant's Woman اور Umberto Eco کا
The Name of the Rose اور Foucault's Pendulum اور Alan
Robbe Grillit کا Jealousy اور Dans la Labyrinthe اور
Thomas Pynchon کا Gravity's Rainbow اور
کے ناول The Unnamabel, Malone Dies, Molloy۔

حالانکہ مابعد جدیدیت ابھی پروان چڑھ رہی ہے اور مذکورہ بالا تصانیف کے باوصف یہ قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی خصوصیات کسی پائدار اقدار کو وضع کر رہی ہیں۔ ابھی یہ بھی واضح نہیں کہ جو ادب پارے کلاسکس کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، وہ صرف انھی مابعد جدید خصوصیات کی بنا پر اس معیار پر پہنچے ہیں یا پھر ان میں کچھ مخصوص اوصاف ہیں۔ اس کے باوجود اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ مابعد جدیدیت کے فن پارے اور ادب کے مابعد الطبیعیاتی اور Epistemological ابعاد اور حیثیت کی تفتیش کی ہے۔ وہ اس میں کس قدر کامیاب ہے یہ ابھی بتانا ممکن نہیں۔

(باقی صفحہ ۱۲۳ پر)

ظہیر کاشمیری

(انتخاب: مسعود الحق)

میں ہوں وحشت میں گُم، میں تیری دنیا میں نہیں رہتا
بگولہ رقص میں رہتا ہے، صحرا میں نہیں رہتا

بڑی مدت سے تیرا حُسن دل بن کر دھڑکتا ہے
بڑی مدت سے دل تیری تمنا میں نہیں رہتا

یہ پانی ہے مگر مژگاں کی شاخوں پر سلگتا ہے
یہ موتی ہے مگر دامانِ دریا میں نہیں رہتا

عجب کیا، لامکاں کو اک نیا زنداں سمجھ بیٹھے
یہ دیوانہ، حدِ امروز و فردا میں نہیں رہتا

ظہیر اک رشتۂ وحشت لیے پھرتا ہے مجنوں کو
وگرنہ کوئی اپنے آپ صحرا میں نہیں رہتا

طلب آسودگی کی عرصۂ دنیا میں رکھتے ہیں
امیدِ فصلِ گل ہے اور قدم صحرا میں رکھتے ہیں

ہوئے ہیں اس قدر مانوس ہم پیمانِ فردا سے
کہ اب دل کا سفینہ ہجر کے دریا میں رکھتے ہیں

ہمیں ہر گام پہ ملتا رہا اعزازِ محرومی
وقار اپنا بہت ہم دیدۂ دنیا میں رکھتے ہیں

ہمارے دَور کے انسان خود اپنی ہی ضد نکلے
طلب ماضی کی ہوتی ہے قدم فردا میں رکھتے ہیں

ظہیر ان دل زدوں کی عظمتیں دیکھو یہ دیوانے
چراغِ عشق روشن وادیٔ صحرا میں رکھتے ہیں

پروین شاکر

(انتخاب : شہپر رسول)

کچھ خبر لائی تو ہے بادِ بہاری اُس کی
شاید اس راہ سے گزرے گی سواری اُس کی

میرا چہرہ ہے فقط اُس کی نظر سے روشن
اور باقی جو ہے مضمون نگاری اُس کی

آنکھ اُٹھا کر جو روادار نہ تھا دیکھنے کا
وہی دل کرتا ہے اب منّت وزاری اُس کی

آج تو اُس پہ ٹھہرتی ہی نہ تھی آنکھ ذرا !
اُس کے جاتے ہی نظر میں نے اُتاری اُس کی

عرصۂ خواب میں رہنا ہے کہ لوٹ آنا ہے
فیصلہ کرنے کی اس بار ہے باری اُس کی

عجب مکاں ہے کہ اس میں مکیں نہیں آتا
حدودِ شہر میں کیا دل کہیں نہیں آتا

میں جس کے عشق میں گھر بار چھوڑ بیٹھی تھی
یہی وہ شخص ہے مجھ کو یقیں نہیں آتا

مزہ ہی شعر سنانے کا کچھ نہیں جب تک
قصیدہ گویوں میں وہ نکتہ چیں نہیں آتا

نثارِ جاں کے بہت ہیں اگر نظر آئیں
ہر ایک زلزلہ زیرِ زمیں نہیں آتا

بھرم ہے مہر و مہ و نجم کا بھی بس جب تک
مقابل اِن کے وہ روشن جبیں نہیں آتا

احمد داؤد

فہمیدہ ریاض

رہائی ایک محبت کی کہانی ہے، ایک لو اسٹوری، گو اسے روایتی انداز میں لکھا نہیں گیا ہے۔ یہ کیسی محبت ہے؟ اس کا علم تو آپ کو یہ کہانی پڑھنے کے بعد ہی ہوگا۔ پُرسوز، چونکا دینے والا اور پھر..... اختتام تک مضبوط گرفت قائم رکھنے والا یہ مختصر قصہ پڑھنے کے بعد شاید آپ محسوس کر سکیں کہ یہ ہم پر اور آپ پر کئی برس بیتا ہے۔

گزشتہ پوری دہائی میں جو تحریریں ہمارے سامنے آئی ہیں 'رہائی' کو اُن میں سرِفہرست شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس سادہ و پُرکار تحریر کو پڑھتے ہوئے مجھے ایسے کئی ہمعصر دانش ور ادیبوں کی بے چارگی کا احساس ہوا جو "زندگی کے معانی" کا عرق نچوڑنے میں خون پسینہ ایک کر دیتے ہیں۔ لیکن قطرہ بھر "معانی" نکلنے نہیں دیتے اور صرف یکے بعد دیگرے دانشورانہ ایکزوبیٹکس کے طویل نثر پارے ادب کا بوجھ بڑھاتے رہتے ہیں۔ احمد داؤد دانش وروں کے دعوے سے بے نیاز رہے ہیں لیکن ان کی بظاہر بے پروا نظروں نے زندگی کے کسی رمز بھرے اشارے کو دیکھنے کی کوشش کرلی۔

(احمد داؤد کے ناول رہائی پر ایک مضمون سے اقتباس)

اس شمارے میں

قرۃ العین حیدر　　اکبر ایس احمد　　خلیق انجم

سدھیشن پچوری　　ناگ منی ترپاٹھی

ظہیر کاشمیری　　پروین شاکر　　احمد داؤد　　فہمیدہ ریاض

پروفیسر عظیم الشان صدیقی، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر وہاج الدین علوی، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر اسلم پرویز　شعبۂ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

ڈاکٹر مظہر مہدی　شعبۂ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

جناب ظفر اسلم　شعبۂ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

جناب کوثر مظہری　شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر خالد محمود　شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر اختر الواسع　شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر شکوہ محسن مرزا　شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب مسعود الحق　سابق استاد، شعبۂ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر شہپر رسول　شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمیم حنفی، سہیل احمد

اگلے شمارے میں

اپریل، مئی، جون ۱۹۹۵ء

پروفیسر نذیر الدین مینائی، پروفیسر ایس شکلا، جناب معین الدین، پروفیسر منظر اعظمی
پروفیسر محمد ذاکر، سید حسین نصر، ڈاکٹر محمد اجمل، قرۃ العین حیدر کی نئی تحریر "مایا بازار"

رسالہ جامعہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

معاون
جبین انجم

مجلس مشاورت

شمارہ نمبر ۴-۵-۶
اپریل۔ مئی۔ جون ۱۹۹۵ء
جلد نمبر ۹۲
اس شمارے کی قیمت ۲۰ روپے
سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے
غیر ممالک سے ۳۰ ڈالر سالانہ

خوشنویس: ایس۔ ایم۔ مظہر

رسالہ جامعہ
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس دریا گنج۔ نئی دہلی ۲

ترتیب

اِس شمارے میں اور اگلے شمارے میں

اداریہ

رسالہ جامعہ کی مجلس مشاورت کے رُکن پروفیسر محمد عاقل کے رخصت ہو جانے سے ہماری دنیا ایک اچھے انسان سے اور جامعہ اپنے ایک بے لوث عاشق سے محروم ہو گئی۔ عاقل صاحب اُن لوگوں میں سے تھے جنھیں یادگارِ زمانہ کہنا چاہیے۔ ہمیشہ اپنے آپ میں گم، اپنے خوابوں میں اور اپنے اجتماعی نصب العین تک رسائی کا راستہ دکھانے والے سروکاروں میں گم۔ ایسی سادہ، نیک نفس، بے ریا اور بے نیاز، مگر اسی کے ساتھ ساتھ زندگی اور زمانے کے لیے فکرمند شخصیتیں کم کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ نہایت سادہ زندگی گزارتے تھے۔ ضرورتیں بے حد محدود، مقاصد جلیل مگر زندگی سے براہِ راست تعلق اتنا ہی قلیل۔ تمام عمر مجرد رہے، اپنا کھانا خود پکاتے تھے۔ جامعہ کے علاقے میں اپنا مکان بنوایا تھا مگر زندگی کا آخری دور مہمان خانے میں گزارا، سارا ترکہ دوسروں کے حوالے کر دیا۔

عاقل صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ کی مجلس عاملہ کے حیاتی رُکن تھے۔ جامعہ میں لائبریرین، ٹریژرر اور اقتصادیات کے پروفیسر رہ چکے تھے۔ نظریات کے معاملے میں خاصے بے لوچ تھے۔ یہ اور بات ہے کہ مزاج میں نرمی بھی بہت تھی۔ لوگوں سے کم ملتے

تھے، کم باتیں کرتے تھے۔ صبح سے شام تک جامعہ کی لائبریری میں کچھ نہ کچھ لکھتے پڑھتے رہتے تھے۔ اقتصادیات تو خیر ان کا خصوصی میدان تھا۔ فنونِ لطیفہ، بالخصوص موسیقی سے بھی شغف رکھتے تھے اور ایک زمانے میں مختلف سازوں پر کچھ تحقیقی نوعیت کا کام بھی کیا تھا۔ افسوس کہ ایسے پراگندہ طبع لوگوں سے دنیا خالی ہوتی جا رہی ہے۔ اللہ مغفرت کرے۔

٥

رسالہ جامعہ کا اگلا شمارہ خصوصی ہوگا، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کی پچھتّرویں سالگرہ کے سلسلے میں۔ ہماری کوشش یہ ہوگی کہ ہم اسے جامعہ کے ماضی، حال اور استقبال، سب کا ترجمان بنا سکیں اور اس شمارے کی حیثیت ایک علمی دستاویز کی ہو۔ اُمید ہے کہ یہ شمارہ اکتوبر تک آپ کے ہاتھوں میں ہوگا۔

شمیم حنفی

جہاد کی روحانی اہمیت

سید حسین نصر / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی ہم ان کو ضرور اپنے رستے دکھادیں گے اور خدا تو نیکو کاروں کے ساتھ ہے۔ (قرآن ۲۹: ۶۹)

تم ایک کم تر جہاد سے اعلیٰ تر جہاد کی طرف لوٹتے ہو۔ (حدیث)

آج اسلام سے متعلق غالباً کوئی بھی مسئلہ ایسا نہیں جو جہاد کی طرح حساس اور بکثرت زیرِبحث آنے والا ہو۔ یہ مسئلہ وسائل ترسیل و ابلاغ (ماس میڈیا) میں نیز عالمانہ کتابوں میں بھی خوب زیرِبحث رہا ہے۔ ان بحثوں میں اس اصطلاح کے مختلف معنی لیے گئے ہیں۔ معانی کے یہ اختلاف نہ صرف یہ کہ مغربی مفسّرین کے مختلف خیالات پر مبنی ہیں بلکہ اس اہم تصور کی تشریح سے متعلق روایت پرستوں اور بنیاد پرستوں کے درمیان موجود انتہائی سنگین اختلافات کے عکاس بھی ہیں۔ آج جب کہ مغرب میں اسلام کی صحیح تصویر کا اس قدر انحصار جہاد کے معنی کی تفہیم پر ہے تو یہ بات سمجھنا انتہائی اہم ہے کہ زمانہ دراز سے روایتی اسلام کا اس کلیدی تصوّر کے بارے میں کیا نقطۂ نظر رہا ہے اور اسلامی روحانیت سے اس کا تعلق کس انداز کا رہا ہے۔

عربی کی اس اصطلاح جہاد کا ترجمہ یورپی زبانوں میں عموماً "مقدس جنگ" کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ زیادہ تر اسلام میں اصطلاح جہاد کے محدود قانونی استعمال سے متاثر ہو کر کیا گیا ہے نہ کہ قرآن اور حدیث کی بنیاد پر جن میں اس کا کہیں زیادہ آفاقی اور وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اصطلاح جہاد کا مقصد 'جہد' ہے۔ اس کے اصل معنیٰ "کوشش کرنا" یا "مشقت کرنا" ہے۔ ایک تو اس کا ترجمہ "مقدس جنگ" کیا گیا اور ساتھ ہی مغرب میں اسلام کے بارے میں یہ غلط تصور رائج ہو گیا کہ یہ "مذہب شمشیر و سناں" ہے۔ ان دونوں باتوں کا جہاد کی باطنی اور روحانی اہمیت کو محو اور اس تصور مسخ کرنے میں بڑا ہاتھ ہے۔ اسی طرح گذشتہ ایک صدی کے دوران اور خصوصاً گذشتہ چند برسوں میں دنیائے اسلام میں زیادہ تر بنیاد پرست یا انقلابی تحریکوں کا سلسلہ تاریخ کے پردے پر رونما ہوا ہے۔ یہ تحریکیں ہمیشہ ایک دوسرے کی تردید و مخالفت کرتی رہی ہیں۔ وہ اس اصطلاح جہاد یا اس کے مشتقات میں کسی ایک کا استعمال کرتی ہیں۔ اس سے اس کے روایتی معنی و مفہوم کی مکمل اہمیت سے واقفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہاں ہمیں اسی سے سروکار ہے۔ مسلمانوں نے عرصہ دراز سے جہاد کو جس طرح سمجھا ہے اس کے بجائے حالیہ غلط بیانیوں نے بلکہ جہاد کے معنی کو بالکل الٹ دینے کے رجحان نے اس کلیدی، مذہبی اور روحانی تصور کو سمجھنے اور اس سے بصیرت حاصل کرنے کی راہ میں کہیں زیادہ مشکلیں کھڑی کر دی ہیں۔ جہاد کی روحانی اہمیت اور اسلام کے مطابق انسانی زندگی کے تقریباً ہر پہلو پر اس کے وسیع تر اطلاق کو سمجھنے کے لیے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ انسانی معاشرے میں جہاں انسان اپنی دنیوی زندگی کے مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم عمل ہوتا ہے، اس انسانی معاشرے میں اور انسان کی ذات میں ایک توازن قائم کرنے کے تصور پر اسلام اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ توازن جو الوہی عدل و انصاف کا ارضی پر تو ہے اور انسانی دائرے میں امن و سلامتی کی ایک لازمی شرط ہے، ایک بنیاد ہے جس سے روح اس امن و سلامتی کی طرف اڑان بھرتی ہے جو مسیحی اصطلاح میں "تمام فہم و ادراک سے بالاتر

ہے"؛ اگر مسیحیت کے نزدیک روحانی زندگی اور خود اس کی اخلاقیات کا مقصد مبنی ہے۔ اس کمال اور نصب العین کی طرف عمودی پرواز پر جس کا نمونہ حضرت عیسیٰ کی ذات ہے تو اسلام کے نزدیک یہ مقصد اس داخلی اور خارجی توازن کے قیام میں پنہاں ہے جو اس عمودی عروج کی لازمی بنیاد ہے۔ صدیوں سے اسلامی معاشرے کے استحکام کو، اور اسلامی اصولوں کی غیر تغیّر پذیری کو، جو شریعت اور اسلامی فن کے نمونوں میں شامل ہے، اسلام کے اپنے نام سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا جس کا تعلق سلام یا امن سے ہے۔

اس دنیا میں توازن قائم رکھنے سے مراد محض ایک ساکت اور غیر فعال مجہولیت نہیں کیوں کہ زندگی اپنی فطرت کے لحاظ سے حرکت کا نام ہے۔ اس تغیّر پذیر دنیا کی بے ثباتی، استداد زمانہ کے جانکاہ اثر اور دنیاوی وجود کے نشیب وفراز کے باوجود توازن برقرار رکھنے کے لیے مسلسل جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ زندگی کے ہر مرحلے پر جہاد کا عمل جاری رکھنا ہے۔ فطرت انسانی جیسی ہے، نسیان کی خوگر ہے اور ہماری لافانی روح پر نفسانی روح یا جذبات کا غلبہ ہوجانے کے کرب میں مبتلا رہتی ہے۔ انسانی فطرت کے اس خاصہ کے پیش نظر فرد اور انسانی جمعیت میں زندگی کے عمل میں اس توازن کے زائل ہوجانے کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا ہے، بلکہ عدم توازن کی کیفیت میں مبتلا ہونے کا خوف رہتا ہے۔ جسے اگر جاری رہنے دیا جائے تو فرد کی سطح پر انتشار اور اجتماعی زندگی کی سطح پر افراتفری پیدا ہوجائے گی۔ اس المناک انجام سے بچنے کے لیے اور انسانی حالت میں کمال پیدا کرنے کے لیے جو توحید یا مکمل یک جہتی یا تکمیل کے حصول کا ذریعہ ہے، مسلمانوں کو افراد کی حیثیت سے اور بحیثیت اجزائے امت اسلامیہ دونوں حیثیتوں سے جہاد کرنا چاہیے یعنی زندگی کے کسی بھی لمحے میں جہاد کی یہ کوشش رکنی نہیں چاہیے۔ یہ جنگ بہ یک وقت ظاہری و باطنی دونوں سطحوں اور محاذوں پر ان قوتوں کے خلاف لڑی جانی چاہیے جن سے اگر نبرد آزمائی نہ کی گئی تو وہ اس انتہائی ضروری توازن کو تباہ کردیں گی۔ یہ نکتہ

خصوصاً اس وقت صحیح ثابت ہوتا ہے جب سماج کو ایک ایسی جمعیت کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ جس پر خدائی اصولوں کی چھاپ ہو نہ کہ وہ باہم متصادم اور مخالف واحدوں اور قوتوں کا ایک بدوضع تودہ ہو۔

انسان بہ یک وقت جسمانی اور روحانی دونوں طرح کی مخلوق ہے۔ ایک ننھی سی کائنات، اپنے آپ میں مکمل۔ اسی کے ساتھ وہ ایک معاشرے کا رکن بھی ہے کہ جس کے اندر ہی اس کی ہستی اور شخصیت کے کچھ پہلوؤں کی نشوونما ہوتی ہے اور اس کی کچھ احتیاجات کی تشفی ہوتی ہے۔ اس میں ایک ذہانت ہے جس کا جوہر الوہی انداز کا ہوتا ہے۔ انسان میں احساسات بھی ہوتے ہیں جو یا تو اس کی ذہانت پر پردہ ڈال دیتے ہیں یا اپنی اصل کی تلاش وجستجو میں اس کی معاونت کرتے ہیں۔ انسان میں محبت اور نفرت دونوں کے اوصاف ہیں۔ اس میں رحم وسخاوت ہے تو جارحیت اور ہوسناکی بھی ہے۔ مزید برآں آج تک نہ محض ایک بلکہ کئی "انسانیتیں" وجود میں رہی ہیں۔ ان میں ہر ایک کے اپنے واضح مذہبی اور اخلاقی اصول دیے ہیں۔ اور اس کے ساتھ قومی، نسلی اور فرقہ وارانہ گروہ رہے ہیں جن کے اپنے رشتۂ الحاق رہے ہیں۔ اس کے نتیجے میں جہاد کی روایت جو اس عالم کثرت اور خارجی دنیا میں انسانی وجود کے سرد وگرم پر منطبق ہوتی ہے، اس کی بے شمار فروعات اور پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو سیاسی اور اقتصادی سرگرمیوں میں اور معاشرتی زندگی میں نمایاں ہوتی ہیں اور نتیجتاً خارجی سطح پر وہ پیچیدگی اختیار کرلیتی ہیں جو انسانی دنیا کا خاصّہ ہے۔

اپنے انتہائی خارجی اعتبار سے جہاد غیر اسلامی قوتوں کی یورشوں اور ان کی دراندازی سے دارالاسلام یعنی دنیائے اسلام کے دفاع کی علامت بن گیا۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی غزوات جو اس نوعمر ملّت کے وجود ہی کے درپے تھے، مقدس جنگ کے خارجی معنوں میں جہاد اولیٰ کہلائے۔ اس نئی قائم شدہ مذہبی ملّت کی بقا کے لیے غیر معمولی اور اس لیے کائناتی اہمیت کی حامل ایک ایسی ہی ابتدائی جنگ سے واپس آکر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابیوں سے فرمایا تھا کہ وہ

ایک کم تر مقدس جنگ سے برتر مقدس جنگ کی طرف واپس آئے ہیں۔ یہ جنگ ان تمام قوتوں کے خلاف ایک باطنی جنگ ہے جو انسان کو اس خدائی اصول کے مطابق زندگی گزارنے میں مزاحم ہوتی ہے جو اس کی ازلی اور اللہ کی طرف سے ودیعت کی ہوئی فطرت ہے۔

پوری اسلامی تاریخ میں دنیائے اسلام یا اس کے کچھ حصوں کو جب بھی کوئی اندرونی اور بیرونی خطرہ لاحق رہا ہے اس کم تر مقدس جنگ کا نعرہ گونجتا رہا۔ یہ نعرہ خصوصاً ۱۳ویں ھ/ ۱۹ویں ء صدی سے نوآبادیات کے عروج اور دنیائے اسلام کے وجود کو لاحق خطرے کے ساتھ مستقلاً جاری رہا۔ اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ دنیائے اسلام کے کچھ حصوں میں جب کسی معاملے میں بھی جہاد کے تصور کا سہارا لیا گیا تو وہ محض اس لیے نہیں کہ مذہب جنگ کی اجازت دیتا تھا بلکہ یہ ایک ایسے معاشرے کی کوشش تھی جس میں مذہب کا ایک مرکزی مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرے کو عسکری اور اقتصادی قوتوں یا بیگانہ قسم کے خیالات سے محفوظ رکھا جائے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ کچھ معاملات میں، خصوصاً حالیہ زمانے میں، نزاع کو جائز قرار دینے یا اسے تیز تر کرنے کے لیے مذہبی جذبات واحساسات کا جائز یا ناجائز استعمال نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ ان کے ناجائز استعمال کی اجارہ داری صرف اسلامی دنیا کی ہی نہیں رہی ہے جیسا کہ دوسری تہذیبوں کی تاریخ، یہاں تک کہ سیکولر مغرب کی تاریخ سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر کسی جمعیت کے لیے ایک مرتبہ مذہب کی مرکزی اہمیت ختم ہو جاتی ہے تو اپنے الوہی ایمان اور عقیدے سے کہیں کم تر اور معمولی معاملات میں انسان اپنی فطرت سے مجبور ہو کر آپس میں لڑنے اور ایک دوسرے کی جان لینے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ ہر چند کہ جنگ مذہبی قانون کے تحت جائز کی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اسلام نے اس کو طرح نہیں دی بلکہ جنگ کو اور اس کے عواقب اور نتائج کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے۔ روایتی دنیائے اسلام کی تاریخ اس کی توثیق کرتی

ہے۔ بہرحال مکمل جنگ کے تصور کو اور پوری کی پوری آبادیوں کو نیست و نابود کرنے کے رواج کو ایک ایسی تہذیب نے جنم نہیں دیا جس کے غالب مذہب نے جہاد کو مثبت انداز میں دیکھا اور برتا۔

اور زیادہ خارجی سطح پر اس کم تر جہاد کا اطلاق سماجی اور اقتصادی میدان پر بھی ہوتا ہے۔ اور یہ انسانی وجود کے خارجی ماحول میں عدل و انصاف کے مزید ادعائی ولالت کرتا ہے۔ اس کا آغاز خود انسان کی ذات سے ہوتا ہے۔ اپنے حقوق اور اپنی شہرت کی حفاظت کرنا، اپنے اور اپنے خاندان کے ناموس اور اس کی عزت کا دفاع کرنا بذات خود ایک جہاد ہے اور ایک مذہبی فریضہ ہے۔ اسی طرح خاندان سے لے کر کل امت مسلمہ تک کے تمام سماجی رشتوں کو مضبوط کرنا بھی ایک مذہبی فریضہ ہے جس کی اہمیت پر شریعت نے کافی زور دیا ہے۔ قرآنی احکامات کے مطابق نہ کہ جدید سیکولر خیال کے لحاظ سے، سماجی انصاف حاصل کرنا ایک طرح سے انسانی معاشرے میں پھر سے توازن قائم کرنا ہے۔ (یعنی جہاد کرنا ہے) جیسا کہ تعمیری اقتصادی امور میں کیا جاتا ہے، بشرطیکہ جملہ عوام کی فلاح پیش نظر ہو اور مادّی فلاح بذات خود ایک مقصد نہ بن جائے۔ نیز بشرطیکہ اس قرآنی آیت کو کہ "تمھارے لیے دوسری دنیا بہتر ہے اس دنیا سے" ہمیشہ پیش نظر رکھا جائے۔ دونوں دنیاؤں میں مناسب تعلق کو فراموش کر دینا خود عدم توازن پیدا کرنے کا موجب ہوگا اور ایک طرح سے یہ جہاد معکوس ہوگا۔

جہاد کی وہ تمام ظاہری شکلیں نامکمل رہیں گی اور درحقیقت انسانوں کا خارجی وجود حد سے زیادہ بڑھ جائے گا اگر تکملہ کے طور پر عظیم تر یا باطنی جہاد نہ کیا گیا جسے لوگوں کو اپنے اندر مسلسل جاری رکھنا چاہیے کیوں کہ انسانی منصب کی شرافت نفس اس مستقل تناؤ میں ہے جو ان دو مسلکوں کے بیچ رہتا ہے۔ یعنی "ہم بظاہر کیا ہیں" اور "ہم درحقیقت کیا ہیں"۔ اور اس میں بھی ہے کہ ہم دنیوی زندگی کے اس سارے سفر میں اپنی ذات سے ماورا ہو جائیں تاکہ ہم وہ ہو سکیں جو ہم "ہیں"۔

روحانی نقطۂ نظر سے اسلام کے تمام ارکان جہاد سے منسلک نظر آئیں گے۔ لا الٰہ الا اللہ اور محمد الرسول اللہ یہ شہادتیں جن کے ادا کرنے سے ایک شخص مشرف بہ اسلام ہو جاتا ہے، اسلامی تناظر میں دیکھی جانے والی اس صداقت کے بارے میں محض ایک سادہ بیان نہیں ہیں بلکہ اندرونی یعنی باطنی جہاد کی مشق کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ لا الٰہ الا اللہ کا پہلا حرف جب عربی رسم الخط میں لکھا جاتا ہے تو اس کی شکل ایک خمیدہ شمشیر کی سی ہوتی ہے جس کی مدد سے حقیقت اعلیٰ سے ساری دوئی کاٹ کر الگ کردی جاتی ہے اور جو کچھ اپنے مظہر میں مثبت ہے اسے اس حقیقت کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔ دوسری شہادت ایک دعویٰ ہے اس اعلیٰ حقیقت کی طرف سے ان تمام چیزوں کے بھرپور اور شان دار نزول کا جن سے کائنات اور انسان کی تخلیق ہوئی ہے۔ ان دونوں شہادتوں کو اسی مقدس زبان میں ادا کرنا جس میں وہ نازل ہوئیں باطنی جہاد کی مشق کرنا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس شعور و آگہی کو پیدا کرتا ہے کہ ہم کون ہیں، کہاں سے آئے ہیں اور ہماری آخری منزل اور مسکن کہاں ہے۔

روزانہ کی نمازیں جو اسلامی رسوم کی جان ہیں وہ بھی کبھی نہ ختم ہونے والا جہاد ہیں جو انسانی وجود کو ایک مسلسل لے اور نظم کے ساتھ قائم رکھتی ہیں جو کائنات کی لے سے ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ پابندی اور خشوع وخضوع کے ساتھ نمازیں ادا کرنے میں ہماری قوتِ ارادی کو مستقل بروئے کار لانے کی ضرورت ہوتی ہے اور نسیان، پراگندگی اور کاہلی کے خلاف ایک لامتناہی کوشش اور جنگ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بذاتِ خود ایک طرح کی روحانی جنگ ہے۔

اسی طرح رمضان کے روزے جن میں انسان باطنی پاکیزگی اور تزکیۂ نفس کی، اور خارجی دنیا کی ہوس اور طمع سے لاتعلقی کی زرہ پہن لیتا ہے اس کے لیے بھی ایک طرح کی ریاضت اور داخلی نظم کی ضرورت ہوتی ہے جو بجز باطنی مقدس جنگ کے پیدا نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح دنیائے اسلام کے مرکز مکہ مکرمہ

میں حج لمبی تیاری، کوشش اور اکثر صعوبتوں اور مشکلات کو برداشت کیے بغیر ممکن نہیں۔ اس کے لیے بڑی کوشش اور محنت درکار ہوتی ہے۔ اسی لیے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حج تمام جہادوں میں سب سے افضل جہاد ہے۔ اپنے محبوب کے گھر کی زیارت کرنے والے کو ایک روحانی مجاہدہ کرنا چاہیے جس کے مقصد کے آگے تمام قربانیاں اور ساری صعوبتیں ہیچ اور بے معنی ہوجاتی ہیں۔ کیوں کہ حج بیت اللہ اس شخص کے لیے جو باطنی جہاد کر رہا ہے ایک ایسا موقع فراہم کرتا ہے جس میں اس گھر کے مالک سے ملاقات ہوسکتی ہے جو ایک دوسرے کعبے میں مکیں ہے جس کا نام دل ہے۔

اسی طرح زکوٰۃ ادا کرنا بھی جہاد کی ایک شکل ہے۔ اس میں اتنا ہی نہیں ہے کہ انسان اپنی دولت سے منہ موڑ لیتا ہے بلکہ انسان اپنی روح نفسانی کی ہوس کی اور طمع کے خلاف بھی نبرد آزمائی کرتا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف شکلوں میں زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے وہ انسانی معاشرے میں معاشی انصاف کے قیام میں معاونت کرتا ہے۔ گو جہاد ارکانِ اسلام میں سے نہیں ہے پھر بھی یہ ایک طرح سے ہر رُکن میں موجود رہتا ہے۔ روحانی نقطۂ نظر سے انسان کی زندگی کے لیے لازمی ہے اور جو اس غور و فکر اور سکون و سلامتی کے منافی نہیں بلکہ معاون و تکمیلی ہے جو اس ذات واحد سے لَو لگانے اور غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

روحانی زندگی میں کمال اور فضیلت کی حالتوں کو بھی اس باطنی جہاد کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ حضورِ الٰہی کی پاکیزگی میں سکون و سلامتی حاصل کرنے کی غرض سے دنیوی آلودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہونے کے لیے بھی شدید جہاد درکار ہے کیوں کہ ہماری روح کی جڑیں اس ماورائی دنیا میں اتنی گہرائی تک پیوست ہیں کہ خطاکار انسان اس دنیا کو غلطی سے حقیقت سمجھتا ہے۔ روح کی کاہلی، مجہولیت اور لاتعلقی اس کی فطرت ثانیہ اس لیے بن گئی ہیں کہ انسان یہ بھول گیا کہ وہ دراصل کون ہے۔ اس فطرت ثانیہ پر غالب آنا ایک مسلسل جہاد ہے۔ اپنے مرکز گریز رجحانات

کے سبب خارجی طور پر اپنے کو ضائع کرنے سے روح کو باز رکھنا اور اسے واپس مرکز پر لانا جہاں ملکوتی سکون و سلامتی ہے اور وہ سارا حسن ہے جسے روح اس عالم کثرت میں تلاش کرنے کی سعی رائگاں کرتی ہے یہ بھی ایک باطنی جہاد ہے۔ سخت اور کٹھور دل کو پگھلا کر محبت کا ایک سیل رواں بنا دینا جو عشق الہٰی کی بنا پر ساری مخلوق کو اپنی آغوش میں لے لے یہ بھی باطنی طور پر منجمد چیز کو پگھلانے یا حل کرنے کا ایک کیمیاوی عمل ہے۔ ایک کام ہے۔ ایک باطنی جنگ ہے اس کے خلاف جو روح بن چکی ہے تاکہ روح کو بدل کر اس شکل میں لایا جائے جو وہ "ہے" اور اسی طرح قائم رہی ہے بشرطیکہ وہ اپنی فطرت سے آگاہ ہو جائے۔ آخر میں یہ جان لینا کہ وہ ذات مطلق، مطلق ہے اور صرف نفس ہی بالآخر "میں" کہہ سکتا ہے، خواب نسیاں سے روح کو بیدار کرنے کا ایک جہاد عظمیٰ ہے اور اس کو اس قابل بنانے کا کہ اسے وہ اعلیٰ ترین عرفان حاصل ہو جائے جس کی خاطر اسے تخلیق کیا گیا۔ باطنی جہاد کو اگر روحانی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اسے پورے روحانی عمل کو سمجھنے کی کنجی سمجھنا چاہیے اور یہ اس وجود حقیقی کو حاصل کرنے کی راہ ہے۔ جو سارے اسلامی پیغام کی روح ہے۔ کمال کی طرف اسلامی راہ اس عظیم تر جہاد کی رمزیت کی روشنی میں دیکھی جا سکتی ہے جس کی طرف رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دنیا میں اس راہ کے بانی ہیں خود اشارہ فرمایا تھا۔

اسی طرح وہ اصول زندگی جو ہماری مرضی کا لحاظ کیے بغیر ہمارے اندر کارفرما ہے اور اس وقت تک رہے گا جب تک اس ذات کی رضا شامل ہے جس نے ہمیں پیدا کیا، جہاد کے ذریعے ہر سانس کے ساتھ ہمارے پورے جسم کو تقویت پہنچاتا ہے۔ اپنی شعوری زندگی کے ہر لمحے ہمیں جہاد کرنے کی جستجو ہونی چاہیے جو نہ صرف ہمارے گرد و پیش کی دنیا میں توازن قائم کرے گا بلکہ اس حقیقت ربانی کے عرفان کا وسیلہ بھی بنے گا جو ہمارے شعور کا سرچشمہ ہے۔ ایک روحانی انسان کے لیے ہر سانس اس بات کی یاد دہانی کرتی ہے کہ وہ باطنی جہاد جاری رکھے تاآنکہ وہ تمام خوابوں

سے بیدار نہ ہو جائے اور تاآنکہ اس کی دھڑکنوں کی لے میں اس ازلی مقدس نام کی بازگشت سنائی دینے لگے جس نام سے تمام چیزیں تخلیق ہوئیں اور جس کے وسیلے سے چیزیں اپنی اصل کی طرف مراجعت کرتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "انسان خوابیدہ ہے اور جب وہ مرتا ہے تو بیدار ہوتا ہے۔" باطنی جہاد کے ذریعے روحانی انسان اس زندگی میں اس لیے مرتا ہے تاکہ وہ تمام خیالی حقیقتوں کا سلسلہ ختم کر دے تاکہ وہ اس حسن کا دیدار کر سکے جس کے مقابلے میں ہر دنیوی حسن ایک دھندلا عکس معلوم ہوتا ہے، تاکہ وہ امن و سلامتی حاصل کر لے جس کے سب ہی لوگ جویا ہیں لیکن جسے دراصل اسی عمل کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے۔



جدید سائنس اور اس کے نقاد

ڈاکٹر منذیر احمد / ترجمہ: اسلم قریشی

سب سے پہلے مجھے اپنے پرانے دوستوں جناب حسن علی عبدالرحمٰن اور ڈاکٹر احمد محی الدین کا شکریہ ادا کرنا چاہیے کہ انھوں نے مجھے اور میرے اُن کاموں کو سراہا جو میں نے اپنی مختلف حیثیتوں میں سرانجام دیے تھے۔ جب ڈاکٹر محی الدین نے مجھ سے ابن خلدون پر اوّلین لیکچر دینے کو کہا تو میں نے اس پُرخلوص دعوت کو بڑی مسرت کے ساتھ قبول کر لیا۔ کیوں کہ اس طرح مجھے پرانے دوستوں سے ملاقات کرنے اور اس یونیورسٹی کو دیکھنے کا بھی موقع مل رہا ہے جس نے گذشتہ چند برسوں کے درمیان قابلِ ذکر ترقی کی ہے۔ میں اس بات کو اپنے لیے بڑا اعزاز سمجھتا ہوں کہ اسلام کے عظیم دانشور ابن خلدون کے نام سے معنون کیے جانے والے لیکچروں کے سلسلے میں سب سے پہلے مجھ سے لیکچر دینے کو کہا گیا۔

اگرچہ ابن خلدون سائنس داں نہ تھے بلکہ مورخ تھے تاہم یہ بات اہم ہے کہ تقریباً چھ سو سال قبل یعنی استقرائی طریقے کے سائنسی بنیاد کی حیثیت سے فروغ پانے سے بہت پہلے انھوں نے اس طریقے کو بڑی دانش مندی کے ساتھ تاریخی مسائل کی تنقیح کے لیے استعمال کیا اور اس طرح انھوں نے ان حالیہ روایات کا تجزیہ کیا جن کی رو سے یہودیوں کی ایک بڑی تعداد نے موسیٰ علیہ السّلام کے ساتھ مصر سے ہجرت کی تھی۔ حضرت

موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ آنے والے یہودیوں کی آمد سے جتنا وقت گزر گیا تھا اُسے اور اضافۂ آبادی کی شرح کو اپنے تنقیدی تجزیے کی بنیاد قرار دیتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ یا تو جو تعداد عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے وہ بہت زیادہ ہے اور یا پھر یہ کہ مروّجہ تعداد سے بہت زیادہ تعداد میں یہودی اوّل اوّل مصر پہنچے ہوں گے۔ اسی طرح انھوں نے اس کا عام طور پر تسلیم شدہ نظریے پر بھی اطلاق کیا کہ ماضی بعید میں انسان کا جسمانی ڈھانچہ موجودہ زمانے کے مقابلے میں بہت بڑا تھا۔ اس نظریے کی بنیاد اس عقیدے پر مبنی تھی کہ جب خدا نے آدم کو پیدا کیا تو اُن کا قد تقریباً ساٹھ گز تھا۔ ابن خلدون نے کہا کہ پرانے مقبروں کی کھدائی سے بر آمد ہونے والی اشیاء اس نظریے کی کوئی شہادت پیش نہیں کرتیں۔ میں ابن خلدون کے استقرائی استدلال کی اور بھی کئی مثالیں دے سکتا ہوں۔ لیکن اس طرح میں اپنے لیکچر کے موضوع سے دور ہٹ جاؤں گا۔ تاہم میں یہ ضرور کہوں گا کہ ابن خلدون چونکہ سائنسی طریقے کے بانیوں میں سے تھے لہٰذا یہ انتہائی مناسب بات ہے کہ آپ نے اپنے لیکچروں کے سلسلے کو ان کے نام سے معنون کیا ہے۔

میں جس موضوع پر آج آپ سے گفتگو کرنا چاہتا ہوں وہ ہے "جدید سائنس اور اُس کے نقاد"

بنی نوع انسان کی تاریخ کا ایک سرسری جائزہ یہ بات ظاہر کرنے کے لیے کافی ہوگا کہ مختلف ادوار میں اور دُنیا کے مختلف حصّوں میں بہت سی قوموں نے علم کی ترقی میں حصّہ لیا ہے اور سائنس اس کا ایک جزو ہے۔ سلطنتِ روما کے زوال اور اختتام کے بعد علم کی مشعل مُسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی جنھوں نے تقریباً چار صدیوں تک اُسے روشن رکھا۔ سائنس کی خدمت کرنے کے بعد انھوں نے علم کی یہ مشعل یورپی اقوام کے حوالے کر دی جنھوں نے سائنس کی حدود کو اور زیادہ وسعت دی۔ ہم اپنے دَور میں دیکھتے ہیں کہ سائنسی علوم کے درخت کی شاخیں مشرق اور مغرب میں ایک طرف امریکہ تک اور دوسری طرف روس، جاپان اور دوسرے ممالک تک پھیلتی چلی گئی ہیں۔ علم کی تشہیر اور ارتقاء کے تاریخی

سلسلۂ عمل کے نتیجے میں یہ بات شک و شبہہ سے بالاتر ہو گئی ہے کہ مستقبل میں مسلم ممالک سمیت سرزمین مشرق میں ایک بار پھر سائنس کا بول بالا ہوگا۔

سائنسی ترقی کے خدوخال

صدیوں کے درمیان سائنسی ترقی کا حوالہ دینے سے میرا مقصد یہ ہے کہ مندرجہ ذیل نکات کو واضح کیا جائے۔

۱۔ سائنس چونکہ ایک بین الاقوامی سرگرمی کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا سائنسی ترقی کسی ایک قوم یا برادری کی اجارہ داری نہیں ہو سکتی

۲۔ سائنسی ترقی کے عمل میں مصروف ہر قوم نے اپنے اسلاف اور ہم عصروں کے حاصل کردہ نتائج سے استفادہ کیا ہے۔

۳۔ اگر کوئی قوم ماضی کے کسی دور یا کسی دوسری قوم کی سائنسی معلومات سے استفادہ کرے جو کہ ایک قدرتی عمل ہے تو اس میں کسی جرم، شرم یا کم تری کے احساس کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ بشرطیکہ ضروری اعتراف کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

۴۔ سائنسی معلومات میں ایک دوسرے سے استفادہ کرنے کا یہ عمل ذرائع مواصلات کی تیز رفتار ترقی اور سائنسی کتابوں اور رسالوں کی تعداد میں زبردست اضافے کے نتیجے میں روز بروز بڑھتا جا رہا ہے اور مستقبل میں اس میں مزید اضافے کا امکان ہے۔ ممکن ہے کہ آپ یہ سوچیں کہ یہ باتیں تو واضح صداقتوں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن میں ان پر روشنی ڈالنے کا سبب بیان کروں گا۔

مسلم ممالک کے حالات

اندرونی خلفشار اور دیگر کمزوریوں کے نتیجے میں بعض مسلم ممالک اپنی سیاسی آزادی سے محروم ہو گئے تھے اور اس طرح معاشی ترقی کی پیش قدمیاں بھی رک گئی تھیں۔ زبردست جدوجہد کے بعد انھوں نے حال ہی میں آزادی حاصل کی ہے۔ دوسرے مسلم ممالک اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کے باوجود معاشی ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئے تھے۔ تاہم اب سارے مسلم ممالک اس بات سے بخوبی واقف ہو گئے ہیں کہ اپنے انسانی اور مادی وسائل کے مکمل

ترین استعمال ہی سے عوام کا معیارِ زندگی بلند کرنے کی ضرورت ہے۔

ان تمام ممالک کو اس بات کا احساس ہوگیا ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی مدد کے بغیر یہ محنت طلب لیکن بنیادی کام تیز رفتاری اور کامیابی کے ساتھ سرانجام نہیں دیا جاسکتا۔ خواہ فصلوں کے بڑھانے کا مسئلہ ہو، معدنیات کے استعمال کا مسئلہ ہو، اشیائے صرف کی تیاری کا مسئلہ ہو، ذرائع مواصلات کے قیام کا مسئلہ ہو، یا بیماریوں کی روک تھام کرنے کا مسئلہ ہو، قومی تعمیر کی یہ تمام تر سرگرمیاں سائنسی اور ٹکنیکل معلومات کی متقاضی ہیں۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہوجاتی، ملکی دفاع اور قومی سلامتی کے لیے سائنس اور ٹکنالوجی کی ضرورت آج شاید ہمیشہ سے زیادہ ہے اور جو قوم بھی عہدِ جدید سائنس کو نظر انداز کرتی ہے وہ اپنے وجود کے لیے خطرہ مول لیتی ہے۔

قدامت پسند عناصر کا رویّہ

گذشتہ صدی کے اختتام پر جب سر سیّد احمد خاں اور اُن کے رفقاء نے برصغیر کے مسلمانوں پر علوم جدیدہ کے حصول کی ضرورت واضح کی اور اس چیز کو ترقی کے لیے ضروری قرار دیا تو ان کا مضحکہ اُڑایا گیا، مخالفت کی گئی اور ان کو تنگ نظر اور قدامت پسند عناصر کی طرف سے دھمکیاں دی گئیں جنھیں شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ اندیشہ تھا کہ جدید تعلیم کے پھیلاؤ کے نتیجے میں جس سے وہ خود بے بہرہ تھے، عوام پر ان کی گرفت ڈھیلی پڑ جائے گی اور اُن کا غلبہ کم ہوجائے گا۔ ان کی پیش بینی کے فقدان اور قدامت پسندانہ نظریات نے لاکھوں انسانوں کو جدید تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا۔ اور یہی چیز برصغیر میں آباد دوسرے فرقوں کے مقابلے میں ہمارے فرقے کی معاشی اور تعلیمی پس ماندگی کی خاص طور پر ذمہ دار ہوئی۔

سائنس کی پوشیدہ مخالفت

جدید دور میں سائنس کی کھلے عام مخالفت بڑی حد تک ختم ہوچکی ہے۔ لیکن مخالفت کی ایک نئی صورت نکل آئی ہے جو نظر فریب، پرکار اور پوشیدہ ہے۔ یہ وضاحت کی بجائے پریشان خیالی کو جنم دیتی ہے اور شکوک پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے اور

ان کا حل پیش نہیں کرتی۔ یہ حب الوطنی اور قوم پرستی وغیرہ کی بنیاد پر جذباتیت سے کام لیتی ہے اور اپنے اغراض و مقاصد کو چھپانے کے لیے تشکیک کو ایک پردے کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ سب سے حیرت ناک بات یہ ہے کہ سائنس کی یہ چھپی ہوئی مخالفت اکثر اوقات ایسے لوگوں کی جانب سے ہوتی ہے جن کے ناموں کے ساتھ ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لگے ہوتے ہیں۔ ان کے عہدوں کا حوالہ ہوتا ہے یا ان ڈگریوں کا حوالہ ہوتا ہے جو انھوں نے غیر سائنسی مضامین میں حاصل کی ہیں۔ لہٰذا یہ بات خطرناک ہے خاص طور سے اُس وقت جب کہ حالات کے تحت مجبور ہو کر مسلمانوں نے سائنس کے مطالعے کی طرف توجہ کی ہے۔ ان کی توجہ کو ہٹانے اور ان کی کوششوں میں رکاوٹیں پیدا کرنے کا مطلب صاف طور سے یہی ہوگا کہ وہ ان دیگر ترقی پذیر قوموں سے بہت پیچھے رہ جائیں گے جو اپنی زیادہ تر توجہ اور وسائل کو سائنسی ترقی کے لیے وقف کر رہے ہیں۔

سائنس کی مذکورہ بالا چھپی ہوئی مخالفت عام طور پر درج ذیل شکلوں میں سے کوئی شکل اختیار کرتی ہے۔

سائنس نے ایٹم اور ہائیڈروجن بم جیسی ایجادوں کے ذریعے انسان کی تباہ کُن قوتوں میں زبردست اضافہ کر دیا ہے۔ سائنسی علوم میں مزید اضافہ بنی نوع انسان اور تہذیب کو خطرے میں ڈال دے گا۔

سائنسی نظریات میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ سائنسی علوم میں کوئی استقلال حتیٰ کہ استحکام تک نہیں پایا جاتا جس کو انسان اپنے عقیدے پر منطبق کر سکے۔

سائنس کی حدیں بہت مختصر ہیں۔ سائنس صرف قدرتی مظاہر کی تشریح کر سکتی ہے اور وہ بھی جُزوی طور پر۔ لیکن دنیا کے مافوق الفطرت غیر مادّی اور غیر واضح پہلوؤں کی کوئی تشریح نہیں کر سکتی۔

بہت زیادہ سائنس کسی بھی قوم کے لیے بہتر نہیں ہے۔ خاص طور سے مسلمانوں کے لیے جو کہ روحانی ورثے کے مالک ہیں کیوں کہ اس طرح اُن کا نقطۂ نظر مادیت کی طرف راغب ہو جائے گا۔

جدید سائنس کا منفی کردار

آئیے اب ہم سب سے پہلے تنقید کے اس نظریے پر گفتگو کرلیں کہ جدید سائنس کا کردار منفی ہے اور ہمارے فلسفۂ زندگی کے لیے خطرناک ہے۔ اس قسم کی نکتہ چینی کی ایک واضح مثال اس مضمون میں ملتی ہے جو حال ہی میں ایک ممتاز انگریزی روزنامے میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کے مصنف ڈاکٹر رفیع الدین نے مضمون کی ابتدا اس مفروضے سے کی ہے کہ "سائنس کا اشتراکی نظریہ مغرب کی عیسائی دنیا کے فلسفۂ سائنس سے مختلف ہے اور یہ کہ اسلامی فلسفۂ سائنس ان دونوں سے مختلف ہے اور صرف یہی حق پر ہے"۔ وہ اس بات کی تشریح کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ اشتراکی فلسفۂ سائنس یا عیسائی فلسفۂ سائنس سے آخر اُن کی مراد کیا ہے۔ بلکہ وہ دونوں کو غلط قرار دے دیتے ہیں اور ان ممالک میں پڑھائی جانے والی سائنس کی مذمّت کرتے ہیں جس کی بنیاد ان کے خیال میں مذکورہ فلسفوں پر ہے۔ وہ اعلان کرتے ہیں کہ قوم کی زندگی کے نصب العین کا تعیّن اس فلسفۂ سائنس کے ذریعے ہوتا ہے جسے قوم شعوری یا غیر شعوری طور پر، ان سائنسی علوم کے ذریعے اپناتی ہے جن کی تدریس اس کی یونیورسٹیوں میں ہوتی ہے۔ وہ ہمیں خبردار کرتے ہیں کہ چونکہ اس وقت ہم اپنی یونیورسٹیوں میں اس سائنس کی تعلیم دے رہے ہیں جو ہم نے مغربی دُنیا سے مستعار لی ہے تو ہم نہ صرف نظریہ اور عمل دونوں میں اپنی زندگی کے نصب العین کی صورت مسخ کر رہے ہیں بلکہ ہم نادانستہ طور پر اس زبردست غیر محسوس کوشش میں حصّہ لے رہے ہیں جس کا مقصد اعلیٰ سائنسی سطحوں کی ترقی کو روکنا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ بقول ان کے اس خطرے کے سدّباب کا واحد راستہ یہی ہے کہ "ایک مثالی اسلامی یونیورسٹی قائم کی جائے جس کے لیے سائنسی موضوعات کی تمام جماعتوں کی درسی کتابیں اسلامی فلسفۂ سائنس کے نقطۂ نظر سے دوبارہ لکھی جائیں"۔ وہ اپنے منصوبے کے مطابق محض ایک یونیورسٹی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ جہاں تک سائنس کی تعلیم کا تعلق ہے دوسری یونیورسٹیوں کو اس یونیورسٹی کی پیروی کرنی چاہیے۔

نظر فریب طریقہ

تنقیدی صلاحیت رکھنے والے قاری کو مندرجہ بالا اقتباس میں وہ نظر فریب طریقہ ضرور نظر آئے گا جس کے تحت مذہب اور قومیت کے نام پر ہمارے تعلیمی اداروں میں سائنس کے خلاف جذبات اُبھارنے کی کوشش کی گئی ہے اور جس کے نتیجے میں لازماً ہماری ترقی کی رفتار سُست پڑ جائے گی۔ اس مضمون میں جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اب ہم ان کا تجزیہ کریں گے اور ان غلط بیانیوں اور مفروضات کو بے نقاب کریں گے جن کو بنیاد بنا کر انتہائی نظر فریب طریقے سے جذبات کو برانگیختہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صاحبِ مضمون نے اس بات کی تشریح کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ اشتراکی فلسفۂ سائنس عیسائی فلسفۂ سائنس اور اسلامی فلسفۂ سائنس سے ان کی مراد کیا ہے اور ان میں آپس میں کیا اختلافات ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ سماجی اور معاشی میدان میں اشتراکی ممالک ایک مختلف نظام یعنی مارکسی نظام کی پیروی کرتے ہیں جس کے تحت ساری پیداوار کے سارے وسائل ریاست کی ملکیت ہوتے ہیں اور وہی انھیں استعمال میں لاتی ہے۔ نفع کمانے کی بنیاد پر ذاتی ملکیت کی اجازت نہیں ہوتی۔ لیکن اس چیز کو ایک فلسفۂ سائنس قرار دینا ناواقفیت یا سائنس کی صورت کو مسخ کرنے کی چھپی ہوئی خواہش کی غمازی کرتی ہے۔ اسی طرح مغربی ممالک سماجی معاشی نظام کو جس کے تحت وسائل پیداوار کی ذاتی ملکیت اور قواعد و ضوابط کے تحت آزاد کاروبار کی اجازت ہوتی ہے، ایک فلسفۂ سائنس قرار نہیں دیا جا سکتا، تاوقتیکہ لفظ 'سائنس' کو صرف معاشیات کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور سے نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ہمارے ملک کے بعض حلقوں میں لفظ 'فلسفہ' کو کچھ غیر ذمّے دارانہ معنی میں استعمال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے، جو اس کے عام طور سے تسلیم شدہ مفہوم سے بالکل جُدا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شاعر زندگی کے نیم تاریک پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے تو

اس کے فلسفۂ غم کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں یا اگر کوئی ادیب ازدواجی رشتوں پر بحث کرتا ہے تو اس کے فلسفۂ ازدواج کی باتیں ہوتی ہیں۔ آج کل کم ازکم پڑھے لکھے حلقوں میں لفظ فلسفہ اس قسم کے محدود مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا۔

فلسفۂ دینیات اور سائنس کا فرق

جیساکہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے سائنس دینیات سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ یہ عقائد کو نظر انداز کرتی ہے اور بنیادی طور پر عقیدے کے مقابلے میں اندازے سے بحث کرتی ہے۔ فلسفے اور سائنس میں بھی فرق ہے کیوں کہ سائنس کی بنیاد طے شدہ حقائق پر ہوتی ہے اور فلسفے میں تحقیق کا میدان ایسا ہو سکتا ہے جہاں کسی بھی قسم کے حقائق موجود نہ ہوں۔ ماضی میں جب کہ سائنس کو اس کی موجودہ حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی تو فلسفہ سارے میدانوں پر حاوی تھا۔ لیکن جیسے جیسے طے شدہ حقائق کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور قابلِ توثیق کلیات (Hypothesis) کی تشکیل ممکن ہوتی گئی۔ سائنس کا رشتہ مابعد الطبیعیاتی اندازوں سے ٹوٹتا گیا اور سائنس کے اپنے مقاصد اور راہِ عمل کا سلسلہ شروع ہوا۔ فلسفے کی شاخیں مثلاً مابعد الطبیعیات، منطق اصول وتنقیدِ علوم (Epistemology) وغیرہ سائنس کی شاخوں مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، ارضیات وہندسہ اپنے نفس (Scope) مضمون کے اعتبار سے ممتاز اور اپنے طریقوں کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ جو لوگ فلسفۂ سائنس کے بارے میں اپنی جودتِ طبع کے جوہر دکھاتے ہیں، انھیں چاہیے کہ پہلے ان اختلافات اور امتیازات کو سمجھیں۔

فلسفے اور سائنس کا تعلق

دوسری بات یہ ہے کہ جہاں تک جدید سائنس اور فلسفے کے مابین رشتے کا تعلق ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مضمون کے مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان دونوں میں گویا باپ بیٹے کا رشتہ ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق اشتراکی ممالک اور مغربی

ممالک دونوں جگہوں کے لوگ پہلے اپنے فلسفے کی تشکیل کرتے ہیں اور اس کے بعد اس پر اپنی سائنس کی بنیاد رکھتے ہیں۔ میری اس بات کی تصدیق صاحبِ مضمون کے ایک اور بیان سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ کہتے ہیں " اس کا (سائنس داں کا) غلط نصب العین اس کے تحقیقاتی کام کے نتائج کو بدل دیتا ہے اور ان کی صورت کو مسخ کر دیتا ہے، سب سے زیادہ اُس وقت جب کہ اس کی تحقیق کے مواد کا تعلق عالمِ انسانی سے ہوتا ہے۔" دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایک ہی جُملے میں صاحبِ مضمون نے سائنس دانوں پر ان کی ذاتی حیثیت میں یہ الزام لگایا ہے کہ وہ اپنے تحقیقی کام کے نتائج کو بدل دیتے ہیں اور ان کی صورت کو مسخ کر دیتے ہیں اور اجتماعی حیثیت میں یہ الزام عاید کیا ہے کہ وہ دنیا کو دھوکا دینے کی زبردست سازش میں ایک دوسرے کی بداعمالیوں کی طرف سے دانستہ چشم پوشی کرتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو جدید سائنس کی تکنیک اور ترقی کے بارے میں ابتدائی معلومات بھی رکھتا ہے، اچھی طرح جانتا ہے کہ بات یہ نہیں ہے۔ آج فلسفہ اپنی فکر کو سائنس پر مسلط نہیں کرتا اور صرف وہی لوگ جو جدید سائنس کی فطرت سے ناواقف ہیں، ایسا مضحکہ خیز بیان دیتے ہیں کہ سائنس کی "بنیاد" فلسفیانہ اندازوں پر ہے۔ میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان لوگوں کو جن کا کوئی معقول سائنسی پس منظر نہیں ہے اور جو سائنس کے بارے میں سب کچھ لکھنا چاہتے ہیں کم ازکم اتنی زحمت ضرور کرنا چاہیے کہ وہ سائنس کے ابتدائی اصولوں سے واقفیت حاصل کرلیں تاکہ ان کی ناواقفیت کا برملا اظہار نہ ہو اور وہ عوام کو گمراہ نہ کرسکیں۔

سائنس کا مُضر اثر

اس غلط نظریے کی تردید کرنے کے بعد کہ جدید سائنس فلسفے کے ایک اجنبی نظام کی کنیز ہے، میں اب سائنس کے مخالفین کے لگائے ہوئے اس الزام کا جائزہ لوں گا کہ مغرب کی مستعار لی ہوئی یہ سائنس " ہماری زندگی کے نصب العین کو تباہ کر رہی ہے۔" میں اس طریق علاج کا بھی جائزہ لوں گا جو یہ مخالفین اس خطرے کے خلاف تجویز کرتے ہیں،

اس ضمن میں لفظ "مستعار" قابلِ غور ہے۔ مغربی ممالک کے خلاف موجودہ سامراج دشمن جذبات سے کھیلنے کے علاوہ اس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ جدید سائنس ہمارے لیے بالکل اجنبی یا غیر ملکی شئے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق مغربی ممالک سے ہے۔ میں اس طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ سائنس انتہائی بین الاقوامی سرگرمی ہے جس کا تعلق سارے بنی نوع انسان سے ہے اور ایک قوم کے اپنے ہم عصر یا ماضی کی کسی دوسری قوم کے سائنسی علوم سے استفادہ کرنے کو "قرض لینا" نہیں قرار دیا جا سکتا، جس سے کسی قوم کو شرمندگی اُٹھانا پڑے اور اُسے ذہنی کمتری کا احساس ہو۔ جہاں تک موجودہ سائنس کے تخریبی اثر کا تعلق ہے یہ الزام ایسی ایک بھی مثال پیش کیے بغیر عائد کیا جاتا ہے جس سے واضح ہو سکے کہ آخر سائنس یہ خرابی "کس طرح پیدا کرتی ہے۔ اس الزام کو سُن کر وہ الزام یاد آجاتا ہے جو ایتھنز کے باشندوں نے دنیا کے عظیم مفکر سقراط پر لگایا تھا اور اسے موت کی سزا دے کر دائمی ذلت مول لی تھی۔ کم از کم سقراط کو تو کھلم کھلا زہر دیا گیا تھا اور اس کی موت فوری ہوئی تھی۔ زہر نے آہستہ آہستہ اور پوشیدہ طور پر اسے ہلاک نہیں کیا تھا۔

اس بے بنیاد الزام کا جو علاج تجویز کیا گیا ہے وہ اور بھی زیادہ حیران کن ہے۔ واقعی یہ اس قدر حیران کن ہے کہ اس کو بیان کرنے کے لیے الفاظ نہیں ملتے۔ اس بات کا مطلب بالکل صاف صاف یہ ہے کہ ہر جماعت کے لیے تمام سائنسی موضوعات کی درسی کتابیں "اسلامی فلسفۂ سائنس کے نقطۂ نظر سے دوبارہ لکھی جائیں۔" اس حقیقت سے قطع نظر کہ فاضل ڈاکٹر صاحب نے اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ "اسلامی فلسفۂ سائنس" سے اُن کی مراد کیا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کام کیسے ہوگا اور اسے کون انجام دے گا۔ مثال کے طور پر سائنس کے ایک مضمون طبیعیات کو لیجیے جو اسکول سے لے کر یونیورسٹی تک تمام جماعتوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ اب اس کے ایسے ترقی یافتہ نتیجے کے موضوعات پر نظر ڈالیے جیسے:

ثقل نوعی، تپش پیمائی، حرارت نوعی، حرکیات، انعکاس، انعطاف، تداخل، تقطیب وانکسار نور، تجاذب، سادہ ہم آہنگی اور دوسری نوع کی حرکات، تکوین اقسام برق،

برقی مقناطیسی لہروں کی اشاعت، نظریۂ اضافیت، تابکاری اور جوہری انشقاق، تپش جوہری تعامل، کوانٹم نظریہ، کیا ان موضوعات پر لکھی جانے والی کتابیں اسلامی فلسفۂ سائنس کے نقطۂ نظر سے آج کی موجودہ کتابوں سے مختلف ہوں گی۔ اگر ایسا ہے تو پھر انھیں کون لکھے گا۔ وہ لوگ جو باقاعدہ اس سلسلے میں تربیت یافتہ ہیں یا کچھ نئی قسم کے سائنس دان جو ہر چیز کو ایک خصوصی نقطۂ نظر سے دیکھیں گے۔ موخر الذکر صورت میں ہمارے نئی قسم کے سائنس دانوں اور باقی دنیا کے سائنس دانوں میں کیا قدر مشترک رہ جائے گی۔ سائنسی معلومات کے تبادلے کے مکمل یا جزوی طور پر رک جانے سے ہم ساری دنیا سے کٹ کر رہ جائیں گے۔ اور یہ کسی بھی ملک میں سائنس کے فروغ کے لیے بدترین چیز ہوگی۔

علم کی شاخ کا دائرہ

اس مفروضے کو تقویت دینے کی غرض سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ "تمام سائنسی کتابوں کو دوبارہ لکھنے" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس قدر تفصیلات میں جایا جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ جدید سائنس کے ان نظریات سے گریز کیا جائے۔ انھیں معقول بنایا جائے یا درست کیا جائے جو عام طور سے مذہبی عقائد کے خلاف ہیں اور اسی کے ساتھ ان سائنسی نظریات کو زیادہ شد و مد کے ساتھ پیش کیا جائے جو مذہبی عقائد سے میل کھاتے ہوں۔ اس مشکوک طریق کار میں دانش ورانہ سالمیت کی جو کمی ہے اس سے قطع نظر میں اس طرف اشارہ کروں گا کہ اس بات کے کافی تاریخی شواہد موجود ہیں کہ اس قسم کا طریق کار ماضی میں کبھی کامیاب نہیں ہوا اور یہ میرا پختہ یقین ہے کہ مستقبل میں بھی یہ طریق کار کامیاب ثابت نہیں ہوگا۔ علم کی دوسری شاخوں اور سائنس کے مابین موجودہ تصادم کو دور کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ دینیات سمیت علم کی ہر شاخ کو اپنے مناصب اور جائز دائرے تک محدود رکھنا چاہیے اور وقار یا سرپرستی کی خاطر علم کی ان دوسری شاخوں پر دست اندازی نہیں کرنا چاہیے جن کے بارے میں گفتگو کرنے کا سب سے زیادہ حق اُن ماہر خواتین و حضرات کو پہنچتا ہے جنھوں نے مطالعے اور تحقیق میں عمریں گزاری ہیں۔

سائنس کی تباہ کُن قوت

میں اب ایک اور قسم کے الزام کا جائزہ لوں گا جو سائنس کے مخالفین کھُلے عام یا پوشیدہ طور پر عائد کرتے ہیں۔ اس الزام کے ذریعے سے واویلا مچائی جاتی ہے کہ سائنس نے انسان کے ہاتھ میں ڈائنامائٹ، زہریلی گیس، ایٹم اور ہائیڈروجن بم جیسی چیزیں دے دی ہیں جن کی مدد سے سیکڑوں، ہزاروں بلکہ کروڑوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اُتارا جا سکتا ہے اور پھلتی پھولتی تہذیبوں کو تباہ کیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات نیک نیتی کے ساتھ کہی جاتی ہے۔ رجعت پسند عناصر کو اس بات کی کوئی فکر نہیں کہ مُسلم ممالک میں سائنس کے خلاف اس قسم کا پروپیگنڈہ سائنسی ترقی کو روک سکتا ہے۔

اگر الزام لگانے والے لوگوں کا نقطۂ نظر معروضی اور تجزیہ دیانت دارانہ ہوتا تو وہ ان عظیم نعمتوں کا ذکر بھی کرتے جو روک تھام کرنے والی اور صحت بخش دواؤں کی صورت میں بنی نوع انسان کو حاصل ہوئی ہیں۔ وہ بھاپ، ڈیزل اور جیٹ انجن، بجلی کی بیٹری اور ڈائنمو، ٹیلی وژن اور وائرلیس اور ریڈیو اور ٹیلی فون وغیرہ جیسی سائنسی اور ٹکنالوجی کی اہم ایجادات کا ذکر کرتے۔ اُنھیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ آج سائنس اور ٹکنالوجی کی مدد سے ایک کسان اتنا غلہ اُگا سکتا ہے جو دس آدمیوں کے لیے کافی ہو، یہ ایسی بات ہے جو ماضی میں کبھی نہیں ہوئی تھی۔ ایک صنعتی مزدور اپنے بہت سے ہم وطنوں کی اشیائے صرف کی ضرورت کو پورا کر سکتا ہے لیکن ہمیں سائنس کے مخالفین کی زبان سے سائنس کی ان تمام نعمتوں کے بارے میں ایک لفظ بھی سُنائی نہیں دیتا۔ اگرچہ وہ بذات خود ان تمام نعمتوں سے فائدہ اُٹھاتے ہوں گے۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ سائنس نے یہ آلات انسان کے حوالے کر دیے ہیں اور یہ فیصلہ کرنا انسان کا کام ہے کہ وہ ان چیزوں کو نیک مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا بُرے مقاصد کے لیے۔ اگر وہ بُرے مقاصد کے لیے ان کا استعمال کرنا پسند کرتا ہے تو اس سلسلے میں وہ سائنس کو موردِ الزام قرار نہیں دے سکتا۔ یہ ممکن ہے کہ انسان کی اخلاقی

فطرت کی ترقی قدرتی وسائل پر اس کے کنٹرول کی ترقی سے ہم آہنگ نہ ہو پائی ہو' جس کے نتیجے میں وہ قدرتی وسائل کو اکثر و بیشتر تعمیری مقاصد کے بجائے تخریبی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر زیادہ راغب رہا ہو۔ اگر صورت حال یہ ہے تو اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ اُٹھتے بیٹھتے سائنس کی مذمّت کی جائے بلکہ علاج یہ ہے کہ بنی نوع انسان کی اخلاقی ترقی پر توجہ دی جائے۔ حقیقی اخلاقیات کی تبلیغ کی جائے اور اس پر عمل پیرا ہوا جائے اور امن اور ترقی وغیرہ پر زور دیا جائے۔

بدلتے ہوئے سائنسی نظریات

میں اب اس تیسرے الزام کا جائزہ لوں گا جو جدید سائنس کے مخالفین عائد کرتے ہیں' وہ الزام یہ ہے کہ سائنسی نظریات میں متواتر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اکثر انھیں مسترد بھی کر دیا جاتا ہے لہٰذا یہ بات مناسب نہیں ہوگی کہ سائنسی نظریات کو عقیدے کی بنیاد بنایا جائے۔ الزام لگانے والے حضرات اُن بدلتے ہوئے تصوّرات کا ان نظریات سے مقابلہ کرتے ہیں جو صدیوں بلکہ ہزاروں برس تک جاری و ساری رہے' یا علوم کی دیگر شاخوں کے ایسے تصوّرات سے مقابلہ کرتے ہیں جن کی شکل کو دائمی سمجھا جاتا ہے۔ یہ حضرات بڑی ہوشیاری کے ساتھ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ "اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آج کے سائنسی نظریات کل یا اس کے بعد بھی صحیح سمجھے جائیں گے؟" ان لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ ایسے تصوّرات کو اپنے عقائد کی بنیاد بنانا پسند کریں گے جو دائمی حیثیت کے مالک ہوں یا کم از کم جن کے استحکام کی ضمانت موجود ہو۔ یہ لوگ اپنے نقطۂ نظر کے اعتبار سے قدامت پسند ہیں' اپنی دانست میں جسے مستحکم سمجھتے ہیں اسی سے چپکے ہوئے ہیں اور نئے علوم میں اضافے کے باوجود اس میں تبدیلی کرنے کی جرأت نہیں کرتے۔"

ذہنی پس ماندگی کے علاوہ ایک دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ جدید سائنس کی تیزی سے پھیلتی ہوئی حدود کو نہیں دیکھ سکتے اور نہ وہ اس کے طریق کار اور تکنیک کو پورے طور پر سمجھتے ہیں۔ انھیں نہیں معلوم کہ موجودہ صدی میں سائنسی سرگرمی میں مصروف انسانوں کی

تعداد تمام سابقہ صدیوں کے سارے سائنس دانوں کی مجموعی تعداد سے بھی زیادہ ہے۔ نہ وہ اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ اس صدی میں ہونے والی ایجادیں سابقہ صدیوں کی سائنسی ایجادات سے بہت زیادہ ہیں۔ سائنس کے میدان میں نظریوں کی بنیاد مشاہدات اور تجربات پر ہوتی ہے نہ یہ کہ تصور کی نیرنگیوں پر۔ چنانچہ جیسے جیسے نئے حقائق سامنے آتے جاتے ہیں یہ بات ضروری ہوتی جاتی ہے کہ اس وقت کے موجودہ نظریے اگر نئے دریافت شدہ حقائق سے پورے طور سے مطابقت نہیں رکھتے تو ان میں تبدیلی کر دی جائے یا انھیں مسترد کر دیا جائے۔

عہد جدید کی سائنس کی ایک انتہائی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نقطۂ نظر کی سختی کی بجائے لچک پائی جاتی ہے جب کہ قدیم علوم کی بعض شکلوں میں نقطۂ نظر کی سختی ایک خصوصیت کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایک سائنس داں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے ذہن کے دریچوں کو ہمیشہ وا رکھے۔ نئے خیالات پر غور و فکر کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہے خواہ اس کے نتیجے میں اس کے اپنے محبوب تصورات کو زک ہی کیوں نہ پہنچتی ہو۔ سائنس میں ایسے آدمی کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کے ذہن کے دریچے بند ہوں یا جس کا ذہن اپنے پہلے سے طے شدہ تصورات کی خاطر حقائق کو توڑے مروڑے یا کسی سابق یا موجودہ پسند پر بھروسہ کرکے انھیں تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ رویے کی یہ لچک جو سائنس کے نظریات میں تبدیلی کی اجازت دیتی ہے اور ضرورت پڑنے پر انھیں مسترد کر دیتی ہے، قوت کا ایک وسیلہ ہے۔ یہ کمزوری کا پہلو نہیں ہے جیسا کہ اکثر اوقات بعض وہ لوگ خیال کرتے ہیں جو جدید سائنس کے طریق کار سے واقف نہیں ہیں اور گزرے ہوئے زمانے کے فرسودہ معیار کے مطابق جدید سائنس کی کارکردگی جانچنے کی خواہش رکھتے ہیں۔

سائنس کی حدود

میں اب ایک اور پوشیدہ نوعیت کے اعتراض کا جائزہ لوں گا جو چالاک مخالفوں کی جانب سے جدید سائنس پر عائد کیا جاتا ہے۔ اس الزام کے تحت یہ بات

کہی جاتی ہے کہ سائنس صرف کائنات کے مادی پہلو اور مظاہر قدرت سے بحث کرسکتی ہے اور اس کے پاس دنیا کے غیر مادی مافوق الفطرت اور پیچیدہ پہلوؤں کی کوئی تشریح نہیں ہے۔ یہ معترضین اکثر اوقات بڑی شدومد کے ساتھ ہیملٹ کے مشہور الفاظ کا حوالہ دیتے ہیں "ہوریشیو، ہمارا فلسفہ جتنی چیزوں کے بارے میں سوچ سکتا ہے، آسمان اور زمین پر اس سے بہت زیادہ چیزیں موجود ہیں"۔ یہ حضرات کائنات کی لامحدود وسعتوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ بہت سی مافوق الفطرت داستانوں اور واقعات کا حوالہ دیتے ہیں جو صدیوں سے چلی آرہی ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسانی دماغ کو قدرت کے اسرار و رموز کا انکشاف کرنے سے پہلے خود اپنے اسرار و رموز سمجھنا چاہیے۔ اس کے بعد وہ سوال کرتے ہیں، بھلا کس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ سائنس ان تمام خارجی اور داخلی حد بندیوں کے ساتھ انسانی تجسس کی تشفی کرسکیں گے۔

یہ بات بالکل درست ہے کہ سائنس کی اپنی حدود ہیں اور زیادہ اہم بات یہ ہے کہ سائنس اپنی حد بندیوں سے آگاہ بھی ہے۔ سائنس یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ وہ اس موقف میں ہے کہ ہر چیز کی تشریح کرسکے، اگرچہ وہ یہ ضرور کہتی ہے کہ سائنسی طریقے کی مدد سے جن جن چیزوں کی ذہانت آمیز تشریح ممکن ہے، ان کی تعداد میں روزانہ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔

سائنس کا دعویٰ ہے کہ مطالعے اور انداز کے بہت سے میدان ایسے ہیں جو اس کی مناسب دسترس سے باہر ہیں، اگرچہ سائنس ان میدانوں کے ماہرین کو دعوت دیتی ہے کہ وہ سائنسی طریق کار کا گہری نظر سے مطالعہ کریں اور خود پتہ چلائیں کہ وہ اپنے علوم کی شاخوں کو فروغ دینے کے لیے اس طریق کار کو مفید طریقے سے استعمال کرسکتے ہیں یا نہیں۔ مثال کے طور پر معاشیات اور نفسیات کے ساتھ یہی معاملہ ہے۔ سائنس علوم کی تمام دوسری شاخوں کے ممتاز نمائندوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ حقیقت پسندانہ اور غیر جذباتی طور پر جہالت کی تاریکی اور اوہام پرستی کے مرض کو دور کرنے کے لیے اس کے ساتھ تعاون کریں۔

سائنس اس بات کی حمایت نہیں کرتی کہ علم کی کوئی شاخ قدیم روایتوں کا سہارا لے کر یا کسی روایتی اعیار کی بنا پر علم کی دوسری شاخ کے دائرے میں دست اندازی کرے اور نہ سائنس اس تصور کو تسلیم کرتی ہے کہ علم کی کسی شاخ کو کسی دوسری شاخ پر ازخود برتری حاصل ہے۔ سائنس مخفی علم یا ذاتی روحانی تجربے کے باوجود اس سے انکار نہیں کرتی، لیکن سائنس یہ بات کہتی ہے کہ عام انسانوں کے لیے ترقی کا زیادہ بڑا وسیلہ اور آلہ وہ علم ہے جس کا کسی ایک شخص کی ذات سے تعلق نہیں ہوتا، جس کو ایک شخص سے دوسرے تک پہنچایا جاسکتا ہے اور جس کا مظاہرہ بھی کیا جاسکتا ہے۔

بہت زیادہ سائنس

جدید سائنس کے خلاف آخری پوشیدہ اعتراض جو مسلم ممالک میں اس کے مخالفین کی جانب سے کیا جاتا ہے اور بھی زیادہ پرکار ہے، کیوں کہ یہ انانیت کو ہوا دیتا ہے۔ یہ لوگ بڑی ہوشیاری کے ساتھ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بڑی قوموں کے مقابلے میں جو اپنے نقطۂ نظر سے مادہ پرست واقع ہوئی ہیں، مسلمانوں کے پاس اپنا ایک روحانی ورثہ ہے۔ اور چونکہ سائنس کا تعلق زیادہ تر مادی دنیا سے ہے، اس لیے بہت زیادہ سائنس کسی بھی قوم کے لیے خاص طور پر مسلمانوں کے لیے اچھی نہیں ہے کیوں کہ اس طرح ان کے روحانی نقطۂ نظر میں "خرابی" پیدا ہوسکتی ہے۔

قبل اس کے کہ میں یہ بحث کروں کہ مسلمانوں کے لیے بہت زیادہ سائنس اچھی ہے یا نہیں، ہمیں یہ سوال دریافت کرنا چاہیے اور ان کا جواب دینا چاہیے کہ روحانی ورثے سے کیا مراد ہے اور سائنس کے کتنے مطالعے کو "بہت زیادہ" قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر مادی نقطۂ نظر کا یہ مطلب ہے کہ مادے کی دنیا کو اس لیے سمجھا جائے تاکہ اسے انسان کی خدمت کے لیے استعمال کیا جائے۔ یعنی بھاپ اور بجلی، ایٹمی طاقت، کیمیاوی ردِعمل اور مرکبات، پودوں کی دیکھ بھال اور پیداوار وغیرہ۔ تو یہ بات اسلامی روح کے منافی

نہیں ہو سکتی کیوں کہ قرآن کہتا ہے "زمین میں جو کچھ ہے، وہ سب کچھ تمھاری خدمت کے لیے ہے" ہم ان مادی وسائل اور ان میں چھپی ہوئی قوتوں کو ان کی نوعیت حدود اور کیت معلوم کیے بغیر استعمال نہیں کر سکتے اور اس کے لیے سائنس کی معلومات ضروری ہیں۔ تاہم اگر مادی نقطۂ نظر کا مطلب یہ ہے کہ انسان مادی مال واسباب کو اس قدر غیر ضروری اہمیت دینے لگے کہ دوسری قدروں مثلاً روحانی قدروں کو نظر انداز کردے یا ان کی اہمیت کم کردے تو اس قسم کے رویّے کو سائنسی تعلیمات کا حصہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ درحقیقت بڑے بڑے سائنس داں اس کے لیے مشہور رہے ہیں کہ انھوں نے مال ودولت کی کبھی پروا نہیں کی۔ یہاں تک کہ اُن میں سے بہت سوں نے، جو اپنی ایجاد کی بنا پر بہت دولت کما سکتے تھے، مقابلتاً غربت کی زندگی گزارنی پسند کی اور علم اور علمی ترقی کے لیے اپنی زندگیاں وقف کردیں۔

اب میں مختصراً اس بات کا جائزہ لوں گا کہ روحانی نقطۂ نظر یا روحانی ورثے کا کیا مطلب ہے۔ اگر روحانی نقطۂ نظر کا مطلب اعلیٰ اخلاقی قدروں اور خاص طور پر اُن اخلاقی قدروں کو تسلیم کرنا ہے جن کا تعلق انسان کے سماجی کردار سے ہے تو یہ بات فوری طور پر کہی جا سکتی ہے کہ جدید سائنس اس کی مخالف نہیں ہے اور یہ کہ سائنس دانوں کی اکثریت اس پر عمل پیرا ہے۔ تاہم جہاں تک ان اقدار پر بحث مباحثے اور ان کے تجزیے کا تعلق ہے تو سائنس یہ کام علم کی متعلقہ شاخوں مثلاً دینیات، اخلاقیات وغیرہ کے لیے چھوڑ دیتی ہے۔ لیکن اگر روحانی نقطۂ نظر کا مطلب ہے ایک قسم کی رسمی اخلاقیات، جو کسی رسم کی بلا سوچے سمجھے پیروی کرنے، کسی بندھے ٹکے فارمولے کو بار بار دُہرانے، مبیّنہ طور پر مافوق الفطرت یا ساحرانہ قوت رکھنے والے جنتر منتر کا استعمال، کچھ مخصوص قسم کے کپڑے پہننے اور ایک خاص قسم کا طرزِ زندگی اختیار کرنے کو غیر ضروری اہمیت دیتی ہے تو سائنس ان چیزوں کو حقیقی روحانی ورثے کا حصہ قرار دینے پر تیار نہیں ہوگی۔ یہ نقطۂ نظر صرف سائنس دانوں ہی کا نہیں ہے، بہت سے سماجی اور مذہبی مصلحین نے بھی اس

نقطۂ نظر کو اپنایا ہے۔ اور اسی لیے اگر جدید سائنس کی بنیاد پر مذمت کی جاتی ہے کہ اس کی تعلیمات مذکورہ بالا نوعیت کے روحانی ورثے کے خلاف ہیں تو ان مصلحین کو بھی اسی ذمے داری کا بار برداشت کرنا چاہیے۔

بہت زیادہ سائنس کی منزل کب آتی ہے

مادی اور روحانی نقطۂ نظر کے مفہوم سے بحث کے بعد اب میں اس بات کی وضاحت کروں گا کہ "بہت زیادہ سائنس" سے کیا مراد لی جا سکتی ہے۔ چونکہ کسی بھی ملک میں سائنسی اثرات کا اندازہ کرنے کا کوئی پیمانہ متعین نہیں ہو سکتا، سوائے اس صورت کے کہ سائنس پر خرچ کی جانے والی رقم، سائنس پر شائع ہونے والے رسالوں اور کتابوں کی تعداد، سائنسی کارکنوں کی تعداد وغیرہ کے ذریعے یہ اندازہ کیا جائے، لہٰذا "بہت زیادہ سائنس" کے الفاظ صرف ایک کیفیتی اور اضافی مفہوم میں استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ اُن ممالک میں جہاں سائنسی سرگرمیوں کا سلسلہ ایک یا دو صدیوں یا اس سے زیادہ مدت سے جاری ہے اور جہاں ایسے تحقیقی اور تعلیمی اداروں پر زبردست رقمیں صرف کی جا رہی ہیں، جن میں لاکھوں سائنس دان ملازم ہیں، سائنسی سرگرمی میں بڑے پیمانے پر کسی مزید اضافے کو شاید "بہت زیادہ سائنس" کا نام دیا جا سکے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ یہ مزید اضافہ دوسری دانش ورانہ سرگرمیوں کا حق غصب کر کے ہوا ہو۔ لیکن جن ترقی پذیر ممالک میں جہاں سائنس کی طرف توجہ کا ابھی محض آغاز ہی ہوا ہے، جہاں سائنس پر صرف کی جانے والی رقم ناکافی ہے، جہاں سائنس دانوں کی مجموعی تعداد شاید کسی مغربی ملک کی ایک بڑی یونیورسٹی کے سائنس دانوں کی کل تعداد سے زیادہ نہیں ہے، جہاں کی دانش ورانہ زندگی پر ابھی تک غیر سائنسی سرگرمیوں اور پرانے تصورات کا غلبہ ہے، وہاں "بہت زیادہ سائنس" کی بات کرنا محض لغو ہے۔ یہ انسانی دانش مندی کی علامت ہے کہ ایک قوم اپنی خامیوں کی طرف پہلے توجہ کرے۔ کیا کوئی ذمے دار آدمی اس سے انکار کر سکتا ہے کہ جدید سائنس اور معیارِ زندگی کو بلند کرنے

میں اس کے استعمال کے سلسلے میں پس ماندہ رہ جانا ہی ہماری سب سے بڑی خامی ہے جو دوسری ترقی یافتہ قوموں کے مقابلے میں ہمارے پیچھے رہ جانے کی خاص طور سے ذمے دار ہے۔ ہمیں چاہیے کہ پہلے ہم اس خامی کو دور کریں تاکہ ہم ترقی یافتہ قوموں کی صف میں شامل ہو سکیں اور اس کے بعد ہی دیکھا جائے گا کہ ہمیں "بہت زیادہ سائنس" کی ضرورت ہے یا نہیں۔

آخری بات

میں نے اُن پانچ قسم کے اعتراضات کا جواب دیا ہے جو مسلم ممالک میں جدید سائنس کی تعلیم پر کیے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کھلم کھلا کم ہی ہوتے ہیں، زیادہ تر نظر فریب اور ڈھکے چھپے ہوتے ہیں۔ انھیں بڑی ہوشیاری کے ساتھ تیار کیا جاتا ہے اور بڑے خوبصورت الفاظ اور مقدس جذبات سے آراستہ و پیراستہ کر کے منظر عام پر لایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی یہ غیر ارادی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ ان کی حیثیت ایک گمراہ ذہن کی پیداوار سے زیادہ نہیں ہے جو عہد جدید کے تقاضوں کو ماضی کی روایات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے میں دقت محسوس کرتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ اعتراضات ارادی اور دانستہ ہوتے ہیں اور اُن لوگوں کی طرف سے کیے جاتے ہیں جو اپنی اہلیت سے زیادہ باوقار عہدوں پر فائز ہیں اور انھیں شعوری یا لاشعوری طور پر اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ سائنس کی پیدا کردہ ذہنی بیداری کے نتیجے میں وہ اپنے نفع بخش مرتبوں سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے۔ لیکن یہ اعتراضات چاہے غیر ارادی ہوں یا ارادی بڑے غلط موقع پر بروئے کار لائے جا رہے ہیں۔ طویل عرصے تک گہری نیند سوتے رہنے کے بعد مسلم ممالک کو اس اہم ضرورت کا احساس ہوا ہے کہ اپنی معیشت اور سماجی نظام کو عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق بنایا جائے۔ اس کے لیے علم اور جدید سائنس کا اطلاق بنیادی ضرورت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر اس موقع پر سائنس کے خلاف اس قسم کے اعتراض عائد کر کے، جن کی اس خطبے میں وضاحت کی جا چکی ہے، ان کی توجہ ہٹانے کی کوشش

کی گئی تو اس سے صرف منفی اثر ہی مرتب ہوگا۔ اور ہماری حکومت، جو ہمارے صدر کی زیر قیادت، جن کی سائنس سے دلچسپی عالم آشکارا ہے، جو مفید کام کر رہی ہے وہ سب باطل ہو جائے گا۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ شیکسپیئر کے ان الفاظ میں بڑی صداقت موجود ہے۔

"انسانوں کے امورِ زندگی میں ایسا تموج بھی ہوتا ہے کہ اگر اس کے چڑھاؤ سے فائدہ اُٹھایا جائے تو قسمت کھل جاتی ہے اور اگر اسے نظر انداز کر دیا جائے تو انسانوں کی زندگی کا تمامتر سفر اتھلے پانی اور بربادی کی نذر ہو جاتا ہے۔" ■■

ادب میں حالی کے مرتبے کا تعین

صدیق الرحمٰن قدوائی

دنیا کا ہر علم حقیقت کی تلاش کرتا ہے۔ اور ادب میں تاریخ، تنقید تحقیق کا بھی یہی دعوا ہے۔ مگر حقیقت کی تلاش کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ تلاش کرنے والا خود بھی کسی نہ کسی حقیقت کا ایک حصہ ہے۔ وہ حقیقتوں کا محض تماشائی اور ان پر فیصلہ صادر کرنے والا ایک الگ بیٹھا ہوا شخص نہیں ہوتا۔ یعنی ذاتی ترجیحات، پسند و ناپسند، محبت نفرت، تعصب، مرعوبیت نہ جانے کتنے ہی عناصر ہیں جو خود اس کے ذہن اور فیصلہ کرنے کی قوت پر اثر ڈالتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں حقیقت کے کسی ایک پہلو کو اتنی زیادہ اہمیت دے دی جاتی ہے کہ اسی کو تمام تر حقیقت سمجھا جانے لگتا ہے اور اسی کی بنا پر ایسے مفروضے بلکہ کلیہ بن جاتے ہیں جن میں حقیقت ہوتے ہوئے بھی اس کی بس ایک بگڑی ہوئی آڑی کبڑی شکل ملتی ہے۔ اردو ادب میں حالی کے مرتبے کے تعین میں بھی اسی عمل کی کارفرمائی رہی ہے۔ سرسید اور ان کی تحریک کے ساتھ حالی کی وابستگی ان کی ادبی زندگی کی ایک اہم حقیقت تھی مگر اس کا چرچا کچھ اتنا زیادہ ہوا کہ حالی کے سارے امتیازات کا اول و آخر اسی کو سمجھا جانے لگا۔ ہمارے

ہاں شخصیت پرستی کے چلن نے بھی بڑی دقتیں پیدا کی ہیں۔ قومی تحریکات ہوں یا ادبی اور سماجی ہر معاملے میں اس کی بنا پر حقیقتیں مسخ ہوتی رہتی ہیں۔

کسی بڑی تحریک یا رجحان کا وجود اچانک محض کسی ایک شخص کی ذہانت یا کارکردگی کی بنا پر نہیں ہوتا۔ اس کے عناصر زمانے کی ضرورتوں کے مطابق عرصے تک بنتے پنپتے اور پلتے بڑھتے رہتے ہیں اور اگر ان میں جان ہو تو وہ ہر عہد کے ذہین لوگوں کو کسی نہ کسی طور پر اپنی طرف متوجہ ضرور کرتے ہیں خواہ ہر بات پر مکمل طور پر سب اتفاق نہ کرتے ہوں۔ ان افراد میں بہت سے لوگ اپنی الگ الگ اہمیت اور امتیازی صفات رکھتے ہیں۔ ان ہی میں سے کوئی نہ کوئی شخص جس کی نظر زیادہ تر پہلوؤں پر ہوتی ہے جو اپنے کردار و گفتار کی بدولت سب سے زیادہ مقبول اور بااثر حیثیت اختیار کرتی ہے وہ تمام بکھرے ہوئے عناصر کو کسی نہ کسی ایک نقطہ پر یکجا اور منظم کرکے ان سب کو پہلے سے زیادہ متحرک اور باعمل ہونے کا موقع فراہم کردیتا ہے۔ لیکن یہ کوئی ایسا کیمیائی عمل نہیں ہوتا کہ سب عناصر باہم ضم ہوکر کسی بڑی شے کو بنانے میں اپنے وجود کو بالکل کھو بیٹھیں۔ مگر ہمارے ہاں اکثر کچھ سمجھا یونہی گیا ہے۔ حالی کی اہمیت اور کارناموں کے سلسلے میں سرسید تحریک کے اثر کو دیکھتے وقت یہ نہیں سوچا گیا کہ اگر حالی جیسا شخص سرسید کے رفقا میں نہ ہوتا تو ان کی تحریک کی قدر و قیمت کیا ہوتی؟ بلکہ حالی ہی نہیں شبلی' آزاد' نذیر احمد میں سے کسی ایک کو ذرا الگ کرلیجیے اور پھر دیکھیے کہ تحریک کی قوت کیا رہ جاتی؟ تاریخ میں بجا طور پر لوگ مہروں کی طرح رکھے اٹھائے نہیں جاسکتے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت کو کمتر بھی نہیں کیا جاسکتا۔ روز محشر کے بارے میں تو خیر کون کیا کہہ سکتا ہے۔ کچھ بھی ہو۔ سرسید اپنے اعمال نامے کو مسدس سے روشن کرنے کا فخر بھی اسے حالی سے چھین کر نہیں حاصل کریں گے۔ اس لمحے شاید حالی ان سے آگے آگے چلتے نظر آئیں۔

حالی کا سرسید تحریک سے واسطہ ان کے اپنے سرگرم اور فعال ذہن و مزاج

کے سبب تھا۔ یہ کوئی ایسی مجہول وابستگی اور وفاداری نہیں تھی کہ سرسید انھیں انگلی پکڑ کر چلاتے ہوں۔ سرسید نے اپنے عہد کے بیش تر مسائل پر ایک مجموعی تنقیدی نظر ڈالی اور اردو شعروادب کو بھی اسی وسیع کینوس میں دیکھا مگر اردو میں پہلی بار اگر کسی نے ایک واضح ادبی نظریہ پیش کیا تو وہ حالی اور صرف حالی تھے جنھوں نے مقدمہ شعرو شاعری لکھا۔ جس کے ذریعے انھوں نے اردو کے سارے ادبی سرمایے کا جائزہ لیا' ادب کے مقصد اور زندگی اور سماج سے اس کے رشتے کو اپنے نقطہ نظر سے عیاں کیا۔ آج اس سے کتنا ہی اختلاف کیا جائے مگر اس سے انکار ممکن نہیں کہ مقدمہ شعرو شاعری نے بعد کے اردو ادب کے رنگ روپ پر گہرا اثر ڈالا۔ دراصل سرسید تحریک کے کافی پہلے مغرب سے آنے والی ہوائیں اپنے ساتھ کچھ تصورات لانے لگی تھیں۔ لبرل ازم' افادیت پرستی اور سائنسی ترقیات سے مرعوبیت کی بناپر اثبات پرستی نے ہندوستان کے ذہین لوگوں پر پہلے ہی اثر ڈالنا شروع کردیا تھا۔ ۱۸۵۷ء سے قبل کے اخبارات اور تصانیف میں اس کے بے شمار شواہد ملتے ہیں۔ دنیا کی ہر شے کو ناپنے کا بس ایک پیمانہ بنا کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ مفید ثابت ہو۔ مذہب' فلسفہ' ادب' سیاست' معاشیات' سب کو اسی کسوٹی پر کسا جانے لگا۔ سرسید نے مغربی اثرات کی ان ہی آہٹوں کو سنا اور حالی بھی اسی ماحول میں پلے بڑھے اور دونوں نے اپنے اپنے طور پر ایک رویہ اپنایا جو اس نئی فضا سے ہم آہنگ تھا۔

انیسویں صدی کے لوگوں نے دو سیاسی نظاموں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ایک ختم ہوتا ہوا ہندوستانی یا مغلیہ نظام اور دوسرا بڑھتا چڑھتا ہوا نو آبادیاتی نظام۔ مغلیہ نظام کے مقابلے میں برطانیہ کے نو آبادیاتی نظام سے ان لوگوں کی مرعوبیت کوئی حیرت کی بات نہیں تھی۔ نئی نئی سرکاری ملازمتیں نکل رہی تھیں۔ نئی صنعتوں کے امکانات اور ان کے ساتھ نئے پیشے ظہور میں آرہے تھے۔ نو آبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساری خامیوں کے باوجود باہر کی دنیا سے اور نئے علوم سے

انگریزی زبان کے ذریعے واقفیت بہم پہنچا رہا تھا۔ نئی نئی سائنسی ایجادات اور تازہ ترین دریافتوں سے واقفیت اپنے طلسمی حصار میں سب کو باندھتی چلی جارہی تھی۔ ان حالات میں ہندوستان پر برطانیہ کی حکومت کو خدا کی رحمت سمجھنا اتنا تعجب خیز نہ تھا جتنا کہ آج ہمیں لگتا ہے۔ نو آبادیاتی حکومت سے اس عہد کے بہت سے دانش وروں کی توقعات بڑھتی جارہی تھی۔ انگلستان کا سفر کرکے واپس آنے والے لوگ تو ہندوستان کے مستقبل کا خواب تاک روپ انگلستان میں جیتا جاگتا دیکھ آئے تھے۔ جب نو آبادیاتی نظام کے چہرے سے یہ خوبصورت نقاب اٹھا اور ہندوستان ہی میں نہیں پورے مشرق میں لوگ سامراج کی ریشہ دوانیوں سے آگاہ ہونے لگے تو انیسویں صدی اپنے آخری برسوں تک پہنچ چکی تھی اور یہ سرسید کی عمر کے بھی آخری برس تھے۔ مگر حالی کو ابھی ایک اور ہی ہندوستان دیکھنا تھا جو انھیں سرسید نے نہیں دکھایا تھا اور نہ دکھا سکتے تھے۔ حالی سرسید کے انتقال کے بعد تقریباً ۱۶ برس زندہ رہے۔ انھوں نے بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۱۴ء یعنی پہلی جنگ عظیم والے سال تک کا زمانہ دیکھا۔ یہ وقت وہ تھا جب ملک میں آزادی کی جدوجہد تیز تر ہوتی جارہی تھی۔ گوکھلے اور تلک کی آوازیں گونج رہی تھی۔ ہندو اور مسلم انتہا پسند قوتیں برطانیہ سے تشدد آمیز ٹکراؤ کی تیاری کررہی تھیں۔ ادھر علی گڑھ میں، جو حالی کی ذہنی اور جذباتی زندگی کا محور رہا تھا حسرت موہانی جیسے لوگ اپنی تحریر و تقریر اور باغیانہ کارروائیوں سے ایوان حکومت کی بنیادیں ہلا رہے تھے۔ سودیشی تحریک پھیل رہی تھی۔ بلقان کی جنگوں کا حال اخباروں کے ذریعے ذہنوں میں ہلچل بپا کررہا تھا۔ ابوالکلام آزاد کا الہلال ۱۹۱۲ء میں شائع ہوتے ہی اردو والوں کو مسحور کرنے لگا تھا۔ اقبال، شبلی، اکبر، چکبست شعر و ادب میں نئی اور قوت سے بھرپور آوازوں کے ساتھ نمایاں ہوچکے تھے، جو سرسید کی آواز سے بالکل مختلف تھی۔ اس زمانے کے حالی کی آواز بھی سرسید تحریک کے حالی کی آواز سے بالکل الگ اور شبلی و اقبال سے قریب تر ہے۔ حالی کی مفروضہ اہمیت میں اس دور کا حالی عموماً نظر

انداز کیا گیا۔ معین احسن جذبی نے اپنی تحقیقی تھیسس حالی کا سیاسی شعور میں پہلی بار اس مفروضے کو توڑا تھا۔ مگر شاعری کی حیثیت سے جذبی صاحب کی شہرت کچھ ایسی آڑے آئی کہ لوگوں نے ان کے اس کارنامے کی طرف اتنی توجہ نہ کی جس کی یہ کتاب مستحق تھی۔

اور اگر حالی کی شاعری کی طرف آیئے تو ان کی غزل کے شاندار اور بے مثال حصے کو بس ان کے سوانحی مواد کے طور پر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے اور ذہنوں میں جو تصویر باقی رہ جاتی ہے وہ وہی اودھ پنچ والی۔ سرسید کے ڈفالی کی ابالی ہوئی بے نمک کی کھچڑی۔ اور سچ پوچھیے تو اودھ پنچ کا فخریہ دعوا غلط بھی ثابت نہیں ہوا۔

ابتر ہمارے حملوں سے حالی کا حال ہے

اس سے بڑھ کر اور ابتری کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی اصلاحی شاعری کے مقابلے میں ان کی اس غزل کو نظر انداز کر دیا جائے جس کے متعدد اشعار آج بھی اپنی مثال آپ ہیں۔

جی ڈھونڈتا ہے بزم طرب میں انھیں مگر
وہ انجمن میں آئے تو پھر انجمن کہاں

بے قراری تھی سب امید ملاقات کے ساتھ
اب وہ اگلی سی درازی شبِ ہجراں میں نہیں

ملتے ہی ان کے بھول گئیں کلفتیں تمام
گویا ہمارے سر پہ کوئی آسماں نہ تھا

رونا یہ ہے کہ آپ بھی ہنستے تھے ورنہ یاں
طعنِ رقیب دل پہ کچھ ایسا گراں نہ تھا

کوئی محرم نہیں ملتا جہاں میں
مجھے کہنا ہے کچھ اپنی زباں میں

کاش اک جام بھی سالک کو پلایا جائے

اک چراغ اور سرِ راہ جلایا جائے

حالی کی نثر کا اسلوب اپنے تمام ہم عصروں سے مختلف ہے اور اثر کے لحاظ سے شاید شبلی کا اسلوب ان کے برابر پہنچ سکا کیونکہ بعد کے دور میں نثر کے ان ہی دو طرزوں نے فروغ پایا۔ سرسید نثر کی زبان اور طرز کے نظریہ ساز تو یقیناً ہوئے' نثر بھی اچھی لکھی مگر اپنے رفقا میں کسی کے بھی برابر نہیں پہنچ سکے۔ حالی یہاں بھی ان سے بہت آگے ہیں۔ غالب کو اپنی زندگی میں کچھ ملا ہو یا نہ ملا ہو مرنے کے بعد حالی جیسا سوانح نگار نصیب ہوا۔ یہ خوش قسمتی کم نہ تھی۔ ذرا غالب اور حالی کے مزاجوں کا فرق ملاحظہ کیجیے۔ اور پھر یادگار غالب دیکھیے۔ وہ مولوی ہی سہی مگر ایک خوش گوار' حساس' باذاق شخصیت رکھنے والا سوانح نگار جس کا مدمقابل اس کے بعد نہ ہوسکا۔ غالب کو تو پھر بھی نصیب نہ ہوا۔ اور حیات جاوید کو لاکھ عقیدت مندانہ اور شخصیت پرستانہ سوانح نگاری کا نمونہ قرار دیا جائے مگر اب خراج عقیدت بھی اردو میں آج تک کون کسے دے سکا۔ سرسید کی عظمت کے لیے دلائل کی کوئی کمی نہیں۔ اور اگر سرسید کی عظمت کی ایک دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جائے کہ حالی جیسے لوگ ان کے پرستاروں میں تھے تو مجھے اس میں کیا اعتراض ہوسکتا ہے؟ ■■

ایہام گوئی اور اس کا ردعمل

محمد ذاکر

ایہام یعنی شعر میں ایک ذو معنی لفظ سے دو مطلب پیدا کر کے وہم میں ڈالنا ایک صناعی ہے جس کا تعلق لفظوں کی املائی سطح سے بھی ہو سکتا ہے مگر بیشتر اس کا تعلق معنیاتی سطح ہی سے ہوتا ہے۔ صنعتیں دراصل کلام کی آرائشیں ہیں اور آرائش بالقصد بالعموم اس وقت ہوتی ہے جب کہنے والے کے پاس یا تو کوئی بات سنجیدگی سے کہنے کی نہ ہو یا کسی وجہ سے سنجیدہ بات کہنے سے گریز کیا جائے یا جذبے کی شدت نہ ہو بلکہ خوش وقتی کے لیے الفاظ کے مختلف معانی پر اپنی قدرت دکھا کر لطف و مزہ پیدا کرنا مقصود ہو۔ ایسا ہی معاملہ ضلع جگت اور رعایتِ لفظی اور بعض دوسری صنعتوں کا بھی ہے۔ لیکن دیکھنا چاہیے کہ جب قوم و ملک میں فکری سطح پر کوئی بنیادی تبدیلی نہ ہو رہی ہو، پیداواری رشتوں میں تبدیلی نہ آ رہی ہو، فن کاروں، صناعوں اور شاعروں کی سرپرستی کا ذریعہ اُمرا ہی کی مصاحبت ہو تو فکر و خیال کے اعتبار سے اور کسی حد تک ہیئت کی سطح پر بھی تبدیلی کیسے آ سکتی تھی۔ چنانچہ محدود دائرے ہی میں رہ کر شاعر اپنی انفرادیت کا اظہار کر سکتا تھا اور اس کے لیے وہ بھرپور کوشش کرتا بھی تھا۔ محمد شاہی دور سیاسی تاریخ کے طالب علم کے لیے عبرت کا دور ہے۔ ایک گونہ بے بسی اور بے ہمتی کا سا دور ہے جس میں تکلف بے جا کی وضعداریوں اور بانک پن کی فراوانی

ہے اور جس میں معاشرہ تفریح اور دل بہلاوے اور مختلف بازیوں اور مجلسی رنگینیوں میں ڈوبا ہوا ہے۔ چنانچہ دلی کی اس ابتدائی شاعری پر بھی بھولپن اور سادگی کے ساتھ ساتھ دیوان خانے کی چھاپ واضح طور پر نظر آنے لگی تھی۔

دیوان خانے کی ایسی مجلسوں اور محفلوں میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ بات اس طرح کہی جائے کہ وہ نشتر بن کر دل میں کھٹکے یا نہ کھٹکے مگر جسے سن کر محظوظ سب ہو جائیں۔ یہی کیفیت بڑھتے بڑھتے اکثر چہل، ابتذال، پھبتی اور فقرے بازی پر منتج ہوتی ہے جس کی مثالیں بعد کی اردو شاعری میں بہ آسانی تلاش کی جا سکتی ہیں۔

ایسے معاشرے میں شاعری میں ایہام کا مقبول ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ پھر ایہام ایران اور ہندوستان دونوں کی شعری روایت میں داخل تھا۔ بہت پہلے ہی بعض شاعروں نے فارسی اور ہندوستانی دونوں کو بنیاد بنا کر ایہام پیدا کیا تھا۔ خسرو (وفات ۱۳۲۵ء) کے ہاں اس کی مثال دیکھیے:

رفتم بہ تماشائے کنارِ جوئے　　دیدم بہ لبِ آب زنِ ہندوئے
گفتم صنما بہای زلفت چہ بود　　فریاد برآورد کہ دُرِ دُر موئے

اور ایک مثال فارسی میں شاہ سعد اللہ گلشن (وفات ۱۷۲۸ء) کے ہاں دیکھیے جن کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے ولی کو محاورۂ شاہجہاں آباد اپنانے کا مشورہ دیا تھا:

بدقت می تواں فہمید معنی ہائے ناز او
کہ شرحِ حکمت العین است مژگانِ درازِ او

(حکمت العین: علم حکمت کی ایک کتاب)

ایہام کے چلن کے سلسلے میں پہیلیوں اور کہہ مکرنیوں کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے جو اردو معاشرے میں خاصی مقبول رہی ہیں اور جن میں الفاظ کا ایسا استعمال اہمیت رکھتا ہے۔ عربی فارسی کی ان کتابوں کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے جو ہندوستانی طلبہ کے درسیات میں شامل تھیں (مثلاً مقاماتِ حریری)۔

بہرحال، پیش نظر دور کے آغاز میں تو ایہام کی صنعت اتنی مقبول ہوئی کہ

وسط اٹھارویں صدی تک کے شاعروں کو بالعموم ایہام گو ہی کہا جاتا رہا ہے۔ آبرو کے ہاں سے کچھ مثالیں دیکھیے:

بہار بیچ جو بن سے رہے سو مور کھ ہے ۔ پیے شراب کا پیالہ وہی ہے مت والا

ہنس، ہاتھ کا پکڑنا کیا سحر ہے پیارے ۔ پھونکا ہے تم نے منتر گویا کہ ہم کو چھو کر

شاکر ناجی (وفات ۱۷۴۷ء) کے ہاں ایہام کی کیفیت دیکھیے:

موتی آکر لگا تھا کان اُس کے ۔ دُر دُر اس کے کہے سے گوش ہوا

اور اس شعر میں ایہام کی ہلکی سی جھلک کے ساتھ اس دور کی امرد پسندی کی طرف بھی اشارہ نکلتا ہے:

قیامت قامت اُس کا جن نے دیکھا سو ہوا بسمل
مگر سر تا قدم تیغ سلیمانی ہے یہ لڑکا

یہ شعر بھی ناجی کے ہیں:

اُس کے رخسار دیکھ جیتا ہوں ۔ عارضی میری زندگانی ہے

دیکھ موہن تری کمر کی طرف ۔ پھر گیا مانی اپنے گھر کی طرف

دلّی کے ان شعرائے متقدمین میں ظہور الدین حاتم (و ۱۷۸۳ء) اس اعتبار سے اہم ہیں کہ انھوں نے اس دور کے شعری مزاج میں تبدیلیوں کے زیرِ اثر دیوان زادہ کے نام سے اپنے کلام کا خود انتخاب کیا۔ ایہام گوئی کو کم کرنے میں مرزا مظہر جان جاناں اور ان کی مساعی بھی شامل تھیں۔ حاتم کے یہ شعر دیکھیے:

ہاتھ دکھلا کے جی نکال لیا ۔ یہ کلا دیکھ کر گئے نٹ نٹ

لیکن ایسے اشعار سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان شعراء کی ساری شاعری صرف ایہام ہی ایہام ہے۔ ایہام سے ہٹ کر ان کے ہاں زبان کی صفائی اور سادگی کے ساتھ سچے جذبات اور نازک احساس کا بیان بھی ملتا ہے۔۔۔

اس کے علاوہ یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ہر صنعت کی طرح ضرورت سے زیادہ ایہام یا ایہام برائے ایہام مستحسن نہیں (کیوں کہ یہ محض لفظوں کا کھیل

سا بن جاتا ہے) مگر اس سے اتنا تو ہوا کہ لفظوں کی تلاش میں لفظوں کے مختلف رنگوں کی اہمیت واضح ہو گئی اور اس طرح بعد کے آنے والے مقتدر شاعروں کے لیے زمین ہموار ہوتی گئی . . .

بہرحال، وسط اٹھارویں صدی یا نادر شاہ کے حملے تک جب کہ عیش سے گزرتی تھی، جمال پرستی کے ساتھ ایہام گوئی ایک غالب رجحان تھا۔ شاید نادری قتل و غارت گری کے بعد مزاج بدلنے لگا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صنعت کاری اور بناوٹ کوئی بھی ہو فیشن میں آکر جلدی ہی نظر سے گر جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید و اصلاح کی تحریک شروع ہو گئی اور اس بات پر زور دیا جانے لگا کہ شاعری کو سچے جذبات کا سیدھا سچا اظہار اور سادگی اور بے تکلفی و بے ساختگی کا نمونہ ہونا چاہیے۔ ایہام ہر صنعت کی طرح بالکل ختم تو نہیں ہوا لیکن شعر گوئی کا قوی محرک نہیں رہ سکا۔ مظہر اور ان کے شاگردوں بالخصوص یقین نے جس شد و مد سے ایہام گوئی ترک کرنے کی تحریک شروع کی وہ وقت کا تقاضہ معلوم ہوتی ہے۔ زبان و خیال کی جس صفائی اور پاکیزگی پر انھوں نے زور دیا وہ آگے چل کر درد اور میر کا طرۂ امتیاز بنی۔

رد ایہام کی یہ تحریک زبان و بیان اور مضمون و خیال کے اعتبار سے ایک طرف صفائی (Purification) کی تحریک تھی جس میں بہت سے ایسے الفاظ جو لسانی تغیر کی وجہ سے روزمرہ میں کم ہوتے جاتے تھے وہ متروک ہوتے گئے۔ مثلاً بچن، نت، جیو (جی)، انجواں (آنسو) وغیرہ اور فارسی کے وہ الفاظ اور تراکیب جو اُردو کے مزاج کے موافق تھیں یا چلن میں آتی جاتی تھیں، انھیں اختیار کیا جانے لگا۔ لیکن شعر میں فارسی کا حرف جار اور فعل لانے کی بہرحال مخالفت کی گئی۔

اس کے ساتھ یہ کوشش بھی کی گئی کہ فارسی اور عربی کے وہ الفاظ جو اُردو روزمرہ میں naturelised یا اُردوا لیے گئے تھے یا جو مورّد ہو گئے تھے انھیں ان کی اصلی (عربی) فارسی شکل کے مطابق لکھا جائے مثلاً 'تسبیح' کو اسی طرح لکھا جائے

نہ کہ تسبی'؛ اسی طرح صحیح نہ کہ صحی؛ مسجد نہ کہ مسیت (اگرچہ عام بول چال یا روزمرہ میں یہ فرق آج بھی نظر آتا ہے۔) اِن باتوں سے فائدہ تو ہوا' وہ یہ کہ املا میں یکسانیت برقرار رہی' شاعری میں مستعمل الفاظ اور فرہنگ و لغت کے مندرجات میں فرق نہ رہا مگر اس اصلاح کی رَو میں فارسی کا غلبہ نمایاں ہوتا رہا۔

ردِعمل کی یہ تحریک فطری پن (Naturalness) کی تحریک بھی تھی یعنی اس میں اس بات پر اصرار تھا کہ شعر کی بنیاد ایہام کی خاطر لفظوں یا معانی کی موشگافیوں پر نہیں بلکہ سچّے دلی جذبات و احساسات پر رکھی جائے جسے بعد میں میر نے کسی قدر توضیح کے ساتھ "انداز" کا نام دیا یعنی کلام روزہ مرہ کے مطابق ہو' اس میں صنائع سے پرہیز نہ ہو مگر خیال و فکر کی اولیت قائم رہے' گویا شعر پینترا بازی یا الفاظ کی میناکاری سے زیادہ فطری جوشش و اصلیت کی پیداوار ہو۔

پھر یہ تحریک سنجیدگی اور متانت (Serenity) کی تحریک بھی تھی یعنی یہ اس بات پر زور دیتی تھی کہ ریختہ گوئی نہ تو محض فارسی گو شعرا کے تفنن (Casualness) کا نام رہے اور نہ زٹلیت کا بلکہ یہ ایک سنجیدہ اور شعوری کوشش کا اظہار بنے۔

اس تحریک میں صوفیانہ ذوق رکھنے والے فارسی گو شعرا مثلاً ولی کے مُرشد شاہ سعداللہ گلشن (وفات ۱۷۲۷ء) وغیرہم کے اثرات اس طرح کام کرتے تھے کہ ایسے اظہار اور پیرایۂ بیان پر زور دیا گیا جس میں عشقِ مجازی اور عشقِ حقیقی دونوں کی آمیزش ہو سکے۔ حافظ کے فارسی کلام کا اثر بھی بہرحال اپنا کام کر رہا ہوگا جس میں یہ کیفیت نمایاں طور پر محسوس کی جاتی رہی ہے۔

غرض تصوف و فقر و درویشی کے مضامین کو ردِعمل کی اس تحریک نے مسترد نہیں کیا بلکہ انھیں استحکام بخشا۔ 'تصوف برائے شعر گفتن خوب است' کے مقولے کی صداقت باقی رہی۔ اخلاقی اعتبار سے اگر اس سے ایک طرح کی تاب و توانائی پیدا ہوئی جو مصائب کی شدّت کو صبر سے جھیلتے رہنے سے ظاہر ہوتی ہے تو شاعری کے

اعتبار سے تصوّف نے بہرحال سوقیانہ پن سے محفوظ رہنے میں مدد دی اور ایسے عمدہ شعر سامنے آئے جو بیک وقت مجاز اور حقیقت کا رنگ دکھاتے ہیں۔

ایک اعتبار سے تصوّف کو اُس عہد کی افراتفری، خود غرضی اور نفس پرستی کے خلاف ایک ردعمل بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ تزکیۂ نفس کی تلقین کو فراری ذہنیت کا آئینہ دار ہی کیوں سمجھا جائے، اخلاقی پستی کے خلاف اسے ایک مثبت اقدام بھی سمجھا جاسکتا ہے بشرطیکہ یہ فرد کو گوشہ نشینی اور بے تعلقی کی اُس انتہا پر نہ پہنچا دے جہاں وہ بے عمل اور مجہول بن کر رہ جائے اور معاشرے کے لیے ایک عضوِ معطل۔ تمام بنی نوع انسان کو ایک کنبہ سمجھنے کی تعلیم اور فنا کا احساس دلا کر چھوٹے چھوٹے ذاتی مفادات اور ترغیبات سے افراد کو روکنے کی تلقین کرنا اور اس طرح انسانی سماج کو نراج میں مبتلا ہوجانے سے بچانے کی کوشش ہرگز غیر مستحسن نہیں ہے۔ اس سے تو انسانی ہمدردی کا خیال پیدا ہوتا ہے جو متمدن و مہذب معاشرے کے لیے اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ سچے تصوف کی مثال تو خوشبو کی سی ہے جس کی لطافت اور پاک نفسی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ سچّا تصوّف تو دراصل دنیا کے ساتھ مشغول رہ کر خدا کو یاد رکھنے اور یاد رکھنے کی دعوت دیتے رہنے کا نام ہے۔

بہرحال، یہی وہ باتیں تھیں جن کی وجہ سے اٹھارویں صدی کے وسط و اواخر میں دَرد، سَودا اور مِیر کے ہاں زبان وخیال کی وہ صورتیں سامنے آئیں جن کی وجہ سے اُن کا زمانہ اُردو شاعری کا سُنہرا دور کہلایا اور اُن کی غزل، غزل کی کلاسیکی روایت۔ ایہام گوئی کی طرف رغبت کم ہوتی گئی بلکہ شعوری طور پر اس سے پرہیز کیا جانے لگا۔ اب شعر میں ایک طرف مِیر اور دَرد کے یہاں سادگیٔ زبان کے ساتھ درد انگیزی اور بے ساختگی پیدا ہوئی اور دوسری طرف سودا کے ہاں اُن کے مزاج کی مطابقت سے بلند آہنگی۔ ہندی الفاظ اب بھی استعمال ہوتے رہے مگر کم کم۔ تشبیہوں اور استعاروں میں ندرت کی تلاش ہوئی مگر بے جا تصنّع اور بناوٹ سے بچتے ہوئے، بلکہ ان شعرائے کے ہاں بالعموم امیجری کا واقعی صورتِ حال یا زندگی کے عام مشاہدات سے براہ راست تعلق

ہے۔ شاید اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ زمانہ اخبار رسالوں کا نہ تھا جن میں سیاسی سماجی حالات و تاثرات کا اظہار یا دل کی بھڑاس نکالی جاسکتی۔ نہ ہی کوئی ایسا نظریہ موجود تھا کہ شاعر تو بس اپنے لیے لکھتا یا کہتا ہے، دوسرے اُسے سمجھیں یا نہ سمجھیں اُس سے اُسے کوئی غرض نہیں۔ بالعموم وہ لکھتا تھا اور چاہتا تھا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ اُسے سنیں اور پڑھیں اور سمجھیں اور اُس سے قربت محسوس کریں لیکن غزل کے فن کے تقاضوں کے مطابق اشارے اور کنایے پر مبنی اس کا اندازِ بیان ایسا ہو جو لطف پیدا کرنے میں رکاوٹ نہ بنے۔ مراختے اور مشاعرے کی روایت نے گویا یہ لازمی کر دیا تھا کہ اُس کی بات دل و دماغ پر فوری اثر بھی کرے۔ اس میں اسی لیے گل و بلبل، شمع و پروانہ، صید و صیاد، برق و آشیاں جیسی عام فہم تمثالوں کی فراوانی بھی ہے جو بیک وقت شاعر کے لیے بھی کارآمد تھیں اور سامعین کے لیے بھی سہل الفہم کیوں کہ وہ بھی اُن سے بخوبی آشنا ہوتے تھے۔ تصوّف کا مضمون ہو یا ارضی حُسن و عشق کی کیفیات کا اس میں راست اندازی نمایاں ہے۔ ■■

مجمع النفائس

نقد و نظر کی روشنی میں

نورالاسلام صدیقی

مجمع النفائس اٹھارہویں صدی عیسوی کا ضخیم ترین تذکرہ ہے جس میں تقریباً ۱۷۳۵ فارسی شعراء کے احوال و آثار قلمبند کیے گئے ہیں۔ اس تذکرہ کا مصنف اپنے زمانے کا ایک مشہور و معروف نثار اور سخنور تھا' ہماری مراد سراج الدین علی خاں آرزو سے ہے جو بہہ وقت ایک زود گو شاعر' ماہر لسانیات' لغت نگار' انشاء پرداز' عمدہ ناقد اور عہد مذکور کا ایک بے مثال تذکرہ نگار تھا۔ اس عہد کے تذکرہ نگاروں نے اس کا نام جس عقیدت و عظمت اور حسن و خوبی سے لیا ہے اس کی نظیر کسی اور ادیب و شاعر کے سلسلے میں نہیں ملتی۔ آرزو بحیثیت مجموعی اس عہد کا نمایندہ شاعر اور نثر نویس تسلیم کیا جاتا ہے۔ مجمع النفائس اس کی ایک بیش بہا تصنیف ہے جسے اس کے علمی کارناموں میں شاہکار کی حیثیت حاصل ہے۔ اس تذکرے میں اس نے قدیم و جدید شعراء کے احوال و آثار' ان کے کلام کے نمونے اور اُن کے شعر و سخن پر نقد و تبصرہ کیا ہے۔ کہنے کو تو یہ صرف ایک تذکرہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں اُس زمانے کے بے شمار سیاسی و نیم سیاسی واقعات اور تاریخی حوالے اس جامعیت سے پیش کیے گئے ہیں کہ اس کی مثال عہد مذکور میں لکھے گئے دیگر تذکروں میں نہیں ملتی۔ آرزو کی جملہ علمی و ادبی خدمات سے صرف نظر کر لیا جائے تو بھی یہ تذکرہ اس کی عظمت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہوگا۔

آرزو ۱۱۳۲ھ (۱۷۱۹ء) سے ۱۱۶۸ھ (۱۷۵۴ء) تک دہلی میں رہے۔ دہلی میں اُن کے قریب ترین دوست اور سب سے بڑے محسن آنند رام مخلص تھے جنھوں نے انھیں سرکار سے جاگیر اور ہفت صدی منصب دلوایا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی وساطت سے وہ دہلی میں امرائے دولت سے بھی قریب رہے اور وہاں سے بھی ان کی کچھ نہ کچھ پذیرائی ہوتی رہی۔ آزاد بلگرامی جوان کے ہمعصر تذکرہ نگار ہیں، 'خزانۂ عامرہ' میں لکھتے ہیں:

"مخلص برای او منصبی و جاگیری از سرکار بادشاہی گرفت و خدمتِ بسیاری از خود بتقدیم رسانند، و مؤتمن الدولہ اسحاق خاں شوستری بقدردانی او پرداخت، و بعد فوتِ مؤتمن الدولہ پسر او نجم الدولہ بر وتیرۂ پدر عمل کرد و صد پنجاہ روپیہ در ماہہ می رسانند، و سوای این ہم رعایتہا می نمود۔"[۱]

(ترجمہ) مخلص نے انھیں سرکار سے منصب و جاگیر دلائی اور خود بھی نوازتے رہے مؤتمن الدولہ اسحاق خاں شوستری نے ان کی قدر و منزلت کی اور بعد انتقال ان کے بیٹے نجم الدولہ نے اُن کے ساتھ حسب سابق اپنے والد کی خیر خواہی کا تعلق قائم رکھا اور انھیں ڈیڑھ سو روپے ماہانہ دیتے رہے بلکہ مزید ان کے ساتھ نیکیاں کیں اور انعامات دیے۔

آرزو اپنے مہربان اور محسن کے انتہائی قدردان تھے۔ اعترافِ حق شناسی میں ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

باعثِ بودنِ فقیر در شاہجہان آباد دہلی اخلاص اوست، از مدتِ سی و سہ سال تا الیوم سر رشتۂ کمالِ محبت و مروت را از دست نہ دادہ۔"[۲]

(ترجمہ) فقیر کی شاہجہان آباد، دہلی میں سکونت انھیں کے اخلاص کی وجہ سے ہے اور گذشتہ برس سے اب تک محبت و خلوص کا رشتہ برقرار ہے۔

شاہی قدر و منزلت کے علاوہ امرائے دولت کے محبوب نظر مزید برآں فضلائے عصر میں ممتاز و ممیز ہونا آرزو کے لیے سرمایۂ افتخار ثابت ہوئیں۔ دہلی میں ان کی زندگی کا زیادہ سے زیادہ حصہ گزرا۔ وہ یہاں کم و بیش کوئی ۳۵ سال رہے۔ اس وقت دہلی مختلف حادثات سے دوچار رہی اور آرزو خود ان حادثات کے چشم دید گواہ بنے۔ واقعہ یہ ہے کہ دہلی اس دوران بُری طرح دو

اُجڑی۔ پہلی بار تو نادر شاہ نے (۱۷۳۹ء) اُسے اجاڑا پھر کچھ عرصے بعد احمد شاہ ابدالی نے (۱۷۴۸ء) رہی سہی عزت و آبرو کو پامال کیا۔ محمد شاہ رنگیلے (۱۷۱۸ء۔ ۱۷۴۸ء) کے بعد اس کا احمد شاہ (۱۷۴۸ء۔ ۱۷۵۴ء) سربراہِ سلطنت بنا اور اس نے ۱۷۵۴ء تک حکومت و فرمانروائی کی۔ آرزو اسی دوران (۱۷۱۹ء۔ ۱۷۵۴ء) دہلی میں ساری بہار و خزاں اور ہر طرح کے واقعات کے تنہا شاہد بنے۔ وہ دہلی میں جب تک رہے اطمینان و سکون سے رہے اور اپنی اقتصادی ضرورتوں میں خود کفیل بھی رہے۔

دہلی میں آرزو نے اپنی حیاتِ مستعار کے یہ ماہ و سال پڑھنے پڑھانے اور تصنیف و تالیف میں گزارے۔ شیخ اکرام الحق تذکرہ شعر العجم فی الہند میں رقمطراز ہیں :

"آرزو کا درس اُس زمانے میں مشہور تھا۔ کوئی طالبِ علم اپنے کو علم و ادب میں فارغ التحصیل نہیں سمجھتا تھا جب تک کہ آرزو کے حلقۂ درس میں شریک نہ ہوا ہو اور اُن کے تلامذہ میں سے بندرابن داس خوشگو، ٹیک چند بہار کافی شہرت رکھتے ہیں۔"[۳۳]

آرزو کی زندگی کا مطالعہ کرنے سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی عمر کا ایک ایک لمحہ علمی سرگرمی سے سرشار رہا۔ اس کے تمام علمی و تحقیقی کارنامے سوائے چند ایک کے اسی سرزمین دہلی کے رہینِ منت ہیں۔ فارسی علوم و فنون پر شاید ہی کوئی ایسا موضوع ہو جو اس کی فکرِ بلیغ اور قلم کی جولانی سے بہرہ یاب نہ ہوا ہو مثلاً فارسی قواعد، لسانیات، علم بیان، علم معانی، لغات، متعدد کتابوں پر شرحیں، متعدد دواوین اور تنقید کے مختلف گوشے مزید برآں ایک ضخیم تذکرہ جو اس کا ایک علمی شاہکار ہے اور جسے اس عہد کا انسائیکلو پیڈیا کہا جانا چاہیے۔ اس تذکرے میں اس نے اپنی نگارشات کے آئینے میں علمی کمالات کا کھل کر مظاہرہ کیا ہے جو صرف پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح مجمع النفائس اس کے علمی کارناموں کا ایک نادر اور عمدہ نمونہ ہے۔ دہلی میں سکونت کے دوران یہ آرزو کی سب سے آخری تصنیف ہے جسے اس نے ۱۱۶۴ھ (۱۷۵۰ء۔ ۱۷۵۱ء) میں انجام دیا۔ سنہ تصنیف کی تاریخ درج ذیل قطعہ سے نکلتی ہے جو اس کے ایک کے ایک شاگرد بیدار نے کہی تھی۔ قطعہ یہ ہے :

این تذکرۂ سخن وران گیہان
بی مثل چون بنوشت سراج الدین خان
بیدار، بہ آرزو چنین کرد رقم
گلزار خیال اہلِ معنی جہانؐ

۱۱۶۴ھ

قطعۂ بالا کے مصرعۂ آخر "گلزار خیال اہل معنی جہان" سے تذکرے کا سال تصنیف ۱۱۶۴ھ نکلتا ہے۔ یہ قطعہ تذکرے کے شروع صفحات میں نقل ہوا ہے:

آرزو کے ہمعصر ایک بلند پایہ مصنف اور تذکرہ نگار غلام علی آزاد بلگرامی نے خزانۂ عامرہ میں جو مجمع النفائس سے تقریباً کوئی بارہ سال بعد ترتیب دیا گیا تھا، یہی سال تصنیف لکھا ہے۔ آزاد بلگرامی لکھتے ہیں:

"در سنہ اربع و ستین و مأتہ و الف تذکرہ الشعرا مسمّی بہ مجمع النفائس تالیف نمود"

(ترجمہ) سنہ ۱۱۶۴ ہجری میں شاعروں کا ایک تذکرہ بعنوان مجمع النفائس تالیف کیا۔

آرزو نے اگرچہ اسے ۱۱۶۴ھ میں مکمل کر لیا تھا لیکن ۱۱۶۸ھ تک وہ اس میں اضافے کرتے رہے اور اس دوران یقیناً انھوں نے کوئی اور تصنیف نہیں کی تا آنکہ محرم الحرام ۱۱۶۸ھ میں اودھ کو ہجرت کر گئے۔ اس عہد میں لکھے گئے دیگر تذکروں سے بھی اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ آرزو تذکرہ مجمع النفائس ترتیب دینے کے بعد عرصے تک اس کی تزئین اور مرصع کاری میں مصروف رہے اور وقتاً فوقتاً جس قدر اضافے کر سکتے تھے کرتے رہے۔ شاید اسی خیال کی ترجمانی تذکرہ سرو آزاد کے اس اقتباس سے ہو رہی ہے:

"و تذکرۂ اکثر شعرا متقدم و متاخر کہ درین ایام بتحریر آن اشتغال دارد"

(ترجمہ) اور ان دنوں متقدمین و متاخرین شعرا کے تذکرہ لکھنے میں مصروف ہیں۔

آزاد بلگرامی کا یہ تذکرہ ۱۱۶۶ھ میں ترتیب دیا گیا تھا۔ آزاد بلگرامی، آرزو کی مجمع النفائس کے سلسلے میں یہاں جو کچھ فرما رہے ہیں، اس سے یہی مراد ہے کہ تا ہنوز آرزو اس کی ترتیب میں مصروف ہیں، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی اس شاہکار تالیف کو دو سال قبل ہی تمام کر چکے تھے اور اس دوران اسے خوب سے خوب تر بنانے میں مصروف تھے۔

آرزو نے اس کی ترتیب میں بنیادی طور پر اپنے پیش رو تذکرہ نگاروں کے تذکرے مثلاً تقی اوحدی، تذکرہ نصرآبادی، کلمات الشعراء اور تحفۂ سامی کو پیش نظر رکھا اور استفادہ کیا۔ مجمع النفائس میں جس موقع پر اپنی اس تالیف کا ذکر کیا ہے وہیں یہ بھی وضاحت کی ہے کہ کون کون سے تذکرے اُن کے پیش نظر رہے تھے۔ آرزو لکھتے ہیں:

> "بعضی از تذکرہ ہا مثل تذکرہ تقی اوحدی و نصرآبادی و کلمات الشعراء و تحفۂ سامی وغیرہا نیز دیدہ انتہاہم آنچہ مناسب دانستم بنوشتن آن پرداختم و بہ مجمع النفائس موسوم ساختم"
>
> (ترجمہ) تذکروں میں سے، تذکرہ تقی اوحدی، تذکرہ نصرآبادی، کلمات الشعراء اور تحفۂ سامی کا مطالعہ کیا اور بہتر اور مناسب طریقے سے اُسے لکھا اور اس کا نام مجمع النفائس رکھا۔

مجمع النفائس کے مطالعے سے اس بات کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ آرزو کا اوّل اوّل کسی تذکرے کی تالیف کا قطعاً کوئی ارادہ نہ تھا اور اس تذکرے کا ترتیب دیا جانا گویا ایک اتفاقی امر ہے۔ وہ ایک بلند پایہ شاعر تھے اور شعر و سخن کی دنیا میں ان کی عظمت و برتریت مسلم تھی۔ وہ اساتذۂ سخن اور ہمعصر دوستوں کے کلام شوق سے پڑھتے تھے، انھوں نے اُن کے دواوین سے پسندیدہ اشعار نوٹ کیے اور بتدریج ایک سفینہ ترتیب دے ڈالا۔ آرزو مجمع النفائس میں رقمطراز ہیں:

> "چون مسوّدہ این تذکرہ سفینہ است و غرضِ اصلی نوشتنِ اشعارِ پسندیدہ خود اینہا را قلمی (کذا) نمود"
>
> (ترجمہ) اس تذکرے کا مسوّدہ دراصل سفینہ ہے اور غرض و غایت

پسندیدہ اشعار نقل کرتے ہیں' لہٰذا اسی طرح اسے ترتیب دیا۔

آرزو نے اس سفینہ کی ترتیب میں قدیم و جدید شعرا کے تقریباً سو دواوین کھنگالے اور پسندیدہ شعرا کے اچھے اچھے اشعار انتخاب کیے' لیکن کچھ عرصے بعد انھیں یہ خیال آیا کہ کیوں نہ ان شعرا کے کچھ حالات بھی جمع کر لیے جائیں' لہٰذا انھوں نے ان کے حالات لکھے اور اس سلسلے میں متعدد تذکروں سے استفادہ بھی کیا۔ اس میں مزید اضافے کیے اور صرف اسی پر بس نہیں کی بلکہ اس میں اپنی تحقیقی اور تنقیدی جستجو کا مکمل مظاہرہ کیا اور اسے اپنی علمی و فکری ریزہ کاریوں کی بدولت ایک انسائیکلوپیڈیا بنا دیا۔ انھوں نے اس تذکرہ کی جس طرح تزئین کی اس کی مثال اس عہد کے دیگر کسی تذکرے میں نہیں ملتی۔ مجمع النفائس اپنی ابتدا سے انتہا تک بے شمار سیاسی، نیم سیاسی اور تاریخی حوالوں' سماجی حالات اور تنقید و تبصرہ کا جامع اور ایک عمدہ مرقع ہے۔ مزید برآں اس میں شعرا کے حالات' ان کے کلام کے انتخابات اور ان کے کلام پر عالمانہ اور ناقدانہ رائے پیش کی گئی ہے۔

آرزو اس کی ترتیب (۱۷۵۰ء۔ ۱۷۵۱ء) تک کم و بیش اپنی دیگر جملہ تصانیف و تالیفات سے فرصت پا چکے تھے اور اس وقت کوئی تین درجن کتابوں کے مصنف و ناقد تھے۔ انھیں بافراغت اس کی ترتیب کا موقع میسر آیا۔ انھوں نے کہاں انتخاب کلام شعرا کا سوچا تھا جب کہ اب ایک ضخیم تذکرہ اپنی گوناگوں صفات کے ساتھ ان کے ہاتھوں ترتیب دیا جا رہا تھا۔

آرزو نے بعہدِ اورنگ زیب (۱۶۵۸ء۔ ۱۷۰۷ء) اس جہانِ رنگ و بو کا پہلا جلوہ دیکھا۔ ان کے باپ شاہی فوج میں ملازم تھے' بادشاہ کے منصب داروں میں سے تھے۔ ان کا علمی پایہ بڑا بلند تھا اور اس وقت کے علما میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی' ساتھ ساتھ شعر و سخن میں بھی دستگاہ تھی' آرزو لکھتے ہیں :

"باآنکہ علوم حکمی بدرسہا نخوانده بود' فاضل خان منشی و میر محمد امین مرحوم که هر دو فاضل جید بودند' وقتِ مباحثہ ایشان را حکم می نمودند ......

قصہ' "کامروپ و کام لتا" کہ از افسانہ ہائی مشہورہ ہند است' موزوں فرمودہ' اما فرصت نیافتہ' ہر قدر گفتہ خیلی متین و پر زور است۔"[۱۱]

(ترجمہ) اگرچہ حکم کے علوم کے اسباق نہ پڑھے تھے، لیکن فاضل خاں منشی اور میر محمد امین مرحوم جو بذاتِ خود جید فاضل تھے، بحث و مباحثے کے دوران انھیں حکم بناتے تھے۔

"کامروپ اور تما" کا قصہ جو ہندوستان کے مشہور افسانوں میں ہے، نظم کیا لیکن مزید انھیں فرصت نہ ملی۔ بہرحال جو کچھ بھی نظم کیا انتہائی عمدہ اور پُرشکوہ ہے۔

آرزو کو مختلف علوم و فنون اور شعر و شاعری میں جو مرتبہ اور اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ اس کا بڑا حصہ باپ ہی کی تعلیم و تربیت کا اثر تھا۔ ان کے باپ شیخ حسام الدین حسامی ایک فوجی ملازم ہونے کے ساتھ ساتھ عربی و فارسی میں کامل دستگاہ رکھتے تھے اور آرزو کی ابتدائی تعلیم و تربیت ان ہی سے کسبِ فیض کا نتیجہ تھی۔ آرزو لکھتے ہیں:

"غیر از کتاب گلستان و بوستان و پند نامہ و نام حق وآنہم در پنج شش سالگی دیگر کتاب فارسی نخواند تا چہاردہ سالگی بحسب علوم عربیہ اشتغال داشت غیر ازآنکہ والد مرحوم در ہنگامیکہ از لشکر عالمگیر بگوالیار آمدہ بودند در طول شبہا صد دو صد بیت از اشعار معاصرین یاد می دادند، ہمہ سرمایۂ شاعری من شدہ۔"[۱۲]

(ترجمہ) پانچ چھ برس کی عمر تک سوائے گلستان و بوستان، پندنامہ اور نام حق کے کوئی اور کتاب نہ پڑھی اور چودہ برس کی عمر تک عربی علوم کی تحصیل میں لگے رہے۔ علاوہ بریں والد مرحوم جب جب عالمگیر کی فوج کے ساتھ گوالیار آتے۔ رات کی تنہائیوں میں معاصرین شعراء کے سو دو سو اشعار یاد کرا دیتے، اور یہ سب ہماری شاعری کا سرمایہ ہیں۔

شیخ حسامی کا انتقال ۱۱۱۵ھ (؟) ایک فوجی مہم میں ہوا۔ آرزو اس وقت صرف سولہ برس کے تھے۔ تاریخ کے یہ ماہ و سال اورنگزیب کے اخیر زمانے کی تاریخ ہے جب ملک کی سیاسی اور سماجی صورتِ حال انتہائی ناگفتہ بہ ہو رہی تھی۔ ہر طرف افراتفری کا عالم تھا اور شور و ہنگامے بپا تھے۔ آرزو نے اس وقت سے عالمگیر ثانی (۱۷۵۴ء۔ ۱۷۵۹ء) تک دہلی میں رونما ہونے والے سارے واقعات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا۔ اورنگزیب کے انتقال کے بعد خانہ جنگی

شروع ہوگئی اور شہزادوں میں ملک گیری کی خاطر خونریز تصادم ہوئے جس کا چشم دید گواہ صرف آرزو ہے جس نے سارے خونچکاں مناظر کی عکاسی مجمع النفائس میں کی ہے۔

اورنگزیب کے بعد اس کے بیٹوں میں تخت و تاج کے بعد جنگ نے بھیانک شکل اختیار کر لی۔ بڑا بیٹا معظم شاہ اپنے دو بھائیوں (اعظم اور محمد کام بخت) اور چند بھتیجوں کو کشت و خون کرنے کے بعد تاج و تخت کا مالک بن بیٹھا لیکن اُسے (معظم شاہ) چند برسوں سے زیادہ حکومت کرنا نصیب نہ ہوا۔ پانچ برس بعد ہی اس کا انتقال ہوگیا اور بدستور سابق اس کے بیٹوں میں خانہ جنگی چھڑ گئی۔ شہزادوں کی اس ہوس ملک گیری میں تقریباً ایک ماہ تک اس کی لاش بے گور و کفن لاہور میں پڑی رہی۔ اس کے چار بیٹوں میں تین تو جاں بحق ہوئے اور چوتھا "جہاندار شاہ" سلطنت کا مالک بنا لیکن ابھی سال بھر سے زائد نہ گزرے تھے کہ اس کے بھتیجے "فرخ سیر" نے اس کا (جہاندار شاہ) کام تمام کر دیا۔ اور خود حکومت و سلطنت کا مالک بن گیا۔ فرخ نے کوئی چھ برس حکومت کی۔ اورنگ زیب کے بعد سے اب تک خانہ جنگیوں کی یہ خونی داستان ایسی ہے کہ تاریخ کے اوراق پڑھ کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ فرخ سیر نے مزید اضافہ یہ کیا کہ ایسے تمام شہزادوں کو جو کسی نہ کسی طرح تخت و تاج کے حقدار بن سکتے تھے، بہتوں کو اندھا کرا دیا اور بہتوں کو قید و بند کی سزائیں دیں، امرائے دولت بھی قتل و خون اور قید و بند سے آزاد نہ رہے۔

فرخ سیر کے بعد محمد شاہ (۱۷۱۹ء-۱۷۴۸ء) کے زمانے میں دو عظیم حادثے رونما ہوئے یعنی نادر شاہ (۱۷۳۹ء) اور احمد شاہ ابدالی (۱۷۴۸ء) کے حملے، جس کے نتیجے میں سلطنت کی اینٹ سے اینٹ بج گئی اور بے شمار انسان قتل و خونریزی کے شکار ہوئے۔ محمد شاہ کے بعد اس کا جانشین احمد شاہ (۱۷۴۸ء-۱۷۵۴ء) فرمانروا بنا لیکن ملّی و ملکی مسائل اتنے پیچیدہ اور ناہموار تھے کہ چند برسوں بعد ہی اسے اندھا کر کے تاج و تخت سے معزول کرا دیا گیا اور اور عالمگیر ثانی (۱۷۵۴ء-۱۷۵۹ء) کو اس کی جگہ بٹھایا گیا۔ آرزو نے ان سارے دلدوز اور قیامت خیز سیاسی و سماجی انقلابات کی نشاندہی مجمع النفائس میں کی ہے۔ وہ چونکہ خود ان سارے واقعات کے مشاہد تھے لہٰذا ان کا تذکرہ سیاسی و تاریخی اور علمی حقائق کا گویا ایک گنجینہ ہے۔

تذکرہ مجمع النفائس سے اس عہد کے بے شمار سماجی احوال و کوائف کی بھی عکاسی ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ہندوستانی اور ایرانی علماء اور دانش وروں کا معرکہ اس تذکرے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، جس کے پس منظر میں اس عہد میں ہندو ایران فکر و فن، علم و ادب اور لسانیات کا بخوبی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ آرزو پہلا ہندوستانی شاعر اور ماہر لسانیات ہے جس نے اپنے فکر و فن اور صلاحیتوں کی بدولت یہ ثابت کر دکھایا کہ ہندوستانی ادیب و شاعر کسی بھی طرح ایرانیوں رتبے میں کم نہیں، بلکہ لغات و محاورات کے استعمال اور استناد و استشہاد کے لانے میں وہ ایرانیوں سے ایک قدم آگے ہی ہیں۔ اُس زمانے میں ایک نزاع ہندی الفاظ کے فارسی میں استعمال سے متعلق تھی اور پڑھا لکھا طبقہ دو گروہوں میں بٹا ہوا تھا۔ ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ ہندی الفاظ کی آمیزش سے فارسی زبان کی فصاحت میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ اس گروہ کے سرخیل شیخ علی حزیں تھے۔ دوسرے گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ جب ترکی، تورانی اور عربی الفاظ کی آمیزش اور اختلاط سے فارسی زبان میں کوئی بدمزگی پیدا نہیں ہوتی تو ہندی جو فارسی کی ہم نسل و ہم ریشہ ہے، اسے کیوں اس قابل شمار کیا جائے۔ اس دوسرے گروہ کے امام سراج الدین علی خاں آرزو تھے۔ حالات یہ تھے کہ ایران نوازی زوروں پر تھی اور معاشرے میں ہندوستانیوں کے مقابلے میں اہل ایران ہی زبان و بیان اور لغات و محاورات کے استعمال میں قابلِ استناد سمجھے جاتے تھے۔ آرزو نے بالکلیہ اس تعصب کو ختم کیا۔ ان کا ہندوستانیوں پر عظیم احسان ہے کہ انھوں نے ایران نوازی اور اہلِ ایران کے قابلِ استناد ہونے کا مکمل طور پر قلع قمع کیا، اور ہندوستانی علماء و فضلاء جنھیں اس معاملے میں قابلِ استناد نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اُن کی عظمت بڑھائی۔ انھوں نے بیدل اور خسرو کے تصرفات کو تسلیم کیا اور اُسے صحیح ثابت کر کے ان کی عظمت کا سکہ بٹھایا۔ بیدل کے سلسلے میں آرزو لکھتے ہیں:

"چوں از راہ قدرت تصرفاتِ نمایاں در فارسی نمودہ، مردم ولایت وکاسہ لیسان اینہا کہ از اہلِ ہند اندر در کلام این بزرگوار سخنہا دارند و فقیر در صحبتِ تصرفِ صاحب قدرتانِ ہند ہیچ سخن ندارد، بلکہ قایل است، چنانچہ در رسالہ "داد سخن"

بہ براہین ثابت نمودہ۔[۱۳]

(ترجمہ) چونکہ صلاحیت و مہارت کے باعث فارسی میں نمایاں طور پر تصرفات کیے، ولایت کے لوگ اور ہندوستان میں اُن کی کاسہ لیسی کرنے والے، اس باصلاحیت و با مہارت شاعر کے کلام پر اعتراض کرتے ہیں لیکن اس فقیر کو ہندوستانی باصلاحیت شاعروں کے کلام پر کوئی اعتراض نہیں ہے بلکہ اُن کا معترف ہے اور رسالہ "داد سخن" میں دلائل پیش کرکے اسے ثابت کیا ہے۔

آنند رام مخلص جو آرزو کے دوستوں میں تھے، انھیں کے ہم خیال و ہم مشرب تھے۔ انھوں نے آرزو کا ساتھ دیا اور ہر طرح ان کی حمایت کی، اور اپنی تصنیف مرآۃ الاصطلاح میں اہلِ ہند کی فضیلت کو ثابت کرتے ہوئے ان کے تصرفات کو جائز اور بہتر قرار دیا۔ مخلص لکھتے ہیں:

"اعتقادِ بعض عزیزان است کہ الفاظِ ہندکا در فارسی آوردن نیست..... این چیزہا برای خانان و مبتدیان مضائقہ دارد، اہلِ قدرت و استعداد مختار اند۔"[۱۴]

(ترجمہ) بعض عزیزوں کا یقین اور عقیدہ یہ ہے کہ ہندی الفاظ کا فارسی میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے..... یہ باتیں خانان اور مبتدیوں کے لیے حرج کا باعث ہیں۔ باصلاحیت اور بااستعداد لوگ اس معاملے میں آزاد ہیں۔

آرزو کی طبیعت میں قدرت نے جدّت طرازی کا ملکہ عطا کیا تھا۔ وہ اپنی معقول پسندی کی بدولت ہمیشہ ایرانیوں پر غالب رہے۔ ایک ایرانی شاعر "تازگی" جس نے الفاظ و محاورات کے استعمال میں بے شمار غلطیاں کی تھیں، آرزو اس کے کلام پر اس کی خامیوں کی طرف انتہائی ظریفانہ طریقے سے اشارہ کرتے ہیں:

"فقیر گوید ہرگاہ احوال زباندان چنین باشد، وای بحال مردم شعرای ملک دیگر کہ بہ فارسی سخن رانند؛ دریں صورت اگر ہزار غلط از ہندی واقع شود برابر یک غلط اہلِ زبان نبود۔"[۱۵]

(ترجمہ) فقیر کا یہ کہنا ہے کہ جب اہلِ زبان کا یہ حال ہوگا تو افسوس ہے دوسرے ملک کے شاعروں پر جو فارسی میں شعر و شاعری کرتے ہیں۔ ایسی صورت حال

میں اگر کسی ہندوستانی سے ہزار غلطی ہوتی ہے پھر بھی وہ اہل زبان کی ایک غلطی کے برابر نہ ہوگی۔

اس زمانے میں زبان و بیان اور الفاظ و محاورات کے استعمال کے سلسلے میں آرزو کا معرکہ شیخ علی حزیں سے بڑا سخت رہا۔ علی حزیں ایران نواز تھے اور ہندوستانیوں کو حقارت بھری نگاہ سے دیکھتے تھے۔ آرزو نے انھیں اپنی حکمت عملی سے زیر کیا۔ آرزو نے اُن کے اشعار سے الفاظ و محاورات اور محلِ استعمال کی غلطیاں نکالیں اور اعتراضات اپنے شاگردوں کو یاد کرا دیے۔ لہٰذا جہاں جہاں حزیں کا گزر ہوتا آرزو کے شاگرد وہاں پہنچتے اور اُن کے اشعار پر کیے گئے اعتراضات اور ان پر کی گئی اصلاحات انھیں سُناتے۔ آرزو نے حزیں کے تقریباً چار سو اشعار پر اعتراضات کیے اور انھیں کتابی شکل دے کر تنبیہ الغافلین کے عنوان سے شائع کرا دیا۔

مختصر یہ کہ آرزو اور مخلص کی کوششیں بار آور ثابت ہوئیں اور ہندی کے الفاظ کے استعمال میں آرزو کو مکمل طور پر کامیابی حاصل ہوئی۔ رفتہ رفتہ فضا ایسی بدلی کہ استناد کے معاملے میں ایرانیوں کی فضیلت و برتری بتدریج کم ہوتی گئی اور بالمقابل ہندوستانی علما و فضلا کی عظمت و فضیلت مسلم تر ہوگئی۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سیاسی و سماجی واقعات کی نشاندہی انتہائی جامع اور دل نشین انداز میں کی گئی ہے جس سے اٹھارہویں صدی کی سیاسی و سماجی، علمی، تاریخی اور اخلاقی زندگی کے نقوش روشن ہوتے ہیں۔

آرزو نے مشہور و معروف مختلف تاریخی کتابوں اور تذکروں سے اس میں حوالے بھی نقل کیے ہیں مثلاً واقعات بابری، مآثر رحیمی، مجالس النفائس، تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی اور لباب الالباب سے بے شمار حوالے مجمع النفائس میں ملتے ہیں۔ آرزو نے ہم عصر مصنفین کے نام عزت و احترام سے لیے ہیں۔ اُن کے معاصرین میں خصوصیت کے ساتھ والہ داغستانی، آزاد بلگرامی، خوشگو، افضل ثابت، سعد اللہ گلشن، علی قلی خاں، قزلباش خاں امید، شمس الدین فقیر اور شیخ علی حزیں وغیرہ جیسی شخصیات تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کے مرتبہ و مقام کا لحاظ رکھتے ہوئے اُس نے ان کی عزت و حرمت اور عظمت کو ہر طرح سے برقرار رکھا ہے اور ان کی علمی و ادبی خدمات کو سراہتے ہوئے اُن کے بارے میں وہی کچھ لکھا ہے جس کے وہ مستحق تھے۔ اس معاملے

ہیں آرزو نے مبالغہ آرائی سے یکسر پرہیز کیا ہے۔
مجمع النفائس میں آرزو نے اپنے بیشتر معاصرین شعراء کے اشعار پر تنقید و تبصرہ بھی کیا ہے اور ان کے بعض اشعار کی تصحیح کی ہے۔ یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ سرخوش کا شعر ہے:

صاحبِ جوہر رفیق صاحبِ جوہر شود
استخوانِ ماہی آخر دستۂ خنجر شود

شعر کے دوسرے مصرعے پر آرزو اصلاح فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ایں مصرعہ بگمانِ فقیر آرزو بہتر است
عاقبت دندانِ ماہی قبضۂ خنجر شود[۱۹]

۲۔ میر محمد علی رائج کا شعر ہے:

مگو زبی سر و پایاں سر رشتہ اند مرا
کتاب رازم و ناخوان نوشتہ اند مرا

شعر کے مصرعۂ اوّل پر آرزو کی اصلاح اس طرح ہے، فرماتے ہیں:

فقیر آرزو مصرع اول راچنین بہتر می داند
مگر زبی سروبی پا سر رشتہ اند مرا[۱۱]

۳۔ مخلص کاشی کا شعر ہے:

نگاہ گاہ گاہی میکنی ہردم بسوی من
ندانم از سر لطف است یا از بدگمانیہا

اس شعر پر آرزو کی تنقید ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

"درین بیت لفظ گاہ گاہی و ہردم باہم چندان مناسبت ندارد"[۱۸]

۴۔ مخلص کاشی ہی کا ایک اور شعر ہے:

ہلال گوشۂ ابروی تیغ مہر شگافت
بیک اشارہ کند جسم را جدا ز ہیولیٰ

شعرِ ہذا کے دوسرے مصرعے پر تنقید و تبصرہ کرتے ہوئے آرزو فرماتے ہیں:

"فقیر آرزو گوید جسم را مقابلہ با ہیولیٰ نیست، مقابلِ آں صورت است وصورت چندین نوع است؛ صورت جسمی، صورت نوعی وصورت شخصی؛ پس بہتر چنین است ع

یک اشارہ نماید جدا صور ہیولیٰ"[19]

(ترجمہ) فقیر آرزو کا کہنا ہے کہ جسم کا ہیولیٰ سے کوئی مقابلہ نہیں بلکہ اس کا مقابل صورت ہے اور صورت کے چند نوع ہیں یعنی صورت جسمی، صورت نوعی اور صورت شخصی، لہٰذا یہاں بہتر اس طرح

اس قسم کی تنقید اور تبصرے اور معاصرین شعراء کے کلام پر اصلاح کی روایت صرف اور صرف آرزو ہی کی ایجاد و اختراع ہے۔ مذکورہ صدی میں لکھے گئے تذکرے مثلاً کلمات الشعراء، تحفۂ سامی، تذکرہ طاہر، تذکرہ سفینۂ خوشگو، خزانۂ عامرہ، سروِ آزاد، ید بیضا اور ریاض الشعراء اور نیز دیگر تذکروں میں اس قسم کی روایت نہیں ملتی۔ یہ صرف آرزو کا علمی اجتہاد اور اس کی ایجاد و اختراع ہے کہ اس کا تذکرہ (مجمع النفائس) اس قسم کے علمی اور تحقیقی کارناموں سے معمور ہے۔

مجمع النفائس میں آرزو نے جن جن شاعروں، فرمانرواؤں، شہزادوں، امیروں اور صوفیوں کے احوال لکھے ہیں، انتہائی جالب، جامع اور شیریں اندازِ بیان میں لکھے ہیں اس طرح کہ اُن کی شخصیت کے اکثر پہلو روشن ہو جائیں۔ نمونے کے طور پر چند ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ سام میرزا، شاہ اسمٰعیل صفوی کا فرزند ارجمند تھا۔ آرزو نے اس کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے:

"سام میرزا ابن شاہ اسمٰعیل صفوی بغایت فہیم وکریم ودانا بہ مزید تمیز وادراک ممتاز، تذکرۂ شعرای او مشہور است ..... سامی تخلصِ اوست۔ فقیر آرزو گوید کہ ہیچ شاہزادہ ازیں خانوادہ بدین حیثیت وجامعیت برنخاستہ، در شعر وانشا بدرجۂ عالی رسیدہ، در فضل ودانش ومرتبہ وقدر شناسی مثلِ او شاید دیگر ہم نرسیدہ

باشد. ازیں سلسلہ چہ سخن از ہمہ سلاسلِ سلاطین است، چہ اکثر پادشاہانِ ایں سلسلہ متصب ترد متہتک تر از سنیان طبع بودند؛ چنانچہ بر متتبع تواریخ ظاہر است ؛ و این معنی از جناب سام میرزا خیلی غریب است ؛ زیراکہ جوانی و سلطنت و فضل و کمال آدمی را سیہ مست و غفلت گرداند۔"[20]

۴۔ بیرم خاں تاریخی کتابوں میں ایک لائق وفائق منتظم کار کی حیثیت سے معروف ہے لیکن وہ ایک شاعر و ادیب بھی تھا، یہ کم لوگوں کو معلوم ہے۔ آرزو نے اس سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک مختصر اقتباس درج ذیل ہے :

"بیرام خاں ملقب بہ خانخانان کہ خانخانان عبد الرحیم پسر ارشد اوست، از کمالِ شہرت محتاجِ تعریف و توصیف نیست۔ در تاریخ ہمایونی و اکبری وغیرہما مشروحاً احوالِ او مرقوم است ؛ مجملاً خیلی صاحبِ جوہر مردی بود، خصوصاً در فنِ سپاہی گری و سخن پردازی و نکتہ دانی۔ او از قصیدہ کہ در منقبت گفتہ و مطلعش اینست ظاہر ہے

شہی کہ بگذرد از نہ سپہر افسر او
اگر غلام علی نیست، خاک بر سر او[21]

تذکرہ مجمع النفائس، آرزو کی سہل نگاری، شیریں بیانی اور سادگی کے لیے بھی مشہور ہے مصنف کا اندازِ بیان انتہائی سادہ اور سلیس ہے کہ قاری پڑھتا جائے اور لطف اندوز ہوتا جائے۔ مثال کے طور پر یہاں دو ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ خواجہ محمد ناصر عندلیب کے بارے میں آرزو رقمطراز ہیں :

" خواجہ محمد ناصر عندلیب تخلص از فرزانِ حضرات بہاء الدین نقشبند است، قطبِ فلکِ ہدایت و مرکزِ دایرۂ ولایت ذات ایشانست، ہرچند تحصیل ظاہر نکردہ اند، اما دری از غیب بر روی قلبِ ایشان واشدہ کہ تحقیقات صوفی و متکلم و حکیم بی تکلف بر زبان حقایق ترجمانش جاری است . . . . فقیر آرزو را از مدتِ سی و چند سال اخلاص و عقیدت در خدمتِ ایشان محقق است، شاید

کہ وسیلۂ نجاتِ این پیرِ عاصی توجہِ باطنی این بزرگوار گردد۔"[۲۲]

۲۔ معروف عارف شیخ سعد اللہ گلشن کے بارے میں آرزو اپنے شیریں اندازِ بیان میں یوں رقمطراز ہیں :

"شیخ سعد اللہ گلشن قدس سرہٗ قدوۃ اولیاء و پیشروِ اصفیاء ست، اوائلِ نوجوانی داخلِ طریقۂ نقشبندیہ دام فیضہا گردیدہ ..... حضرت گلشن در فقر و فنا و توکل و تسلیم یگانۂ آفاق بود، فقیر سالہا در بندگی ایشان حاضر می شد و اشعارِ خود می خواند، خیلی از راہِ لطف تحسین می فرمودند، و این خاکسار را می ستودند، اشعارِ گوہر بار ایشان قریب یکصد و بیست ہزار است مشتمل بر غزل و قصیدہ و مثنوی و رباعی۔ یک قصیدہ از انجملہ است در جوابِ امیر خسرو کہ سہ صد و بیست بیت دارد۔"[۲۳]

اتنی بات اور عرض کر دوں کہ تذکرہ ہذا عمدہ ظرافت اور شعر و ادب کا بہترین شاہکار ہے جس کی مثال متقدمین و متاخرین کسی کے یہاں نہیں ملتی۔ اس میں ادب کی وہ چاشنی ہے جو تحفۂ سامی، کلمات الشعراء، سفینۂ خوشگو، خزانۂ عامرہ، سروِ آزاد، ریاض الشعراء اور سفینۂ بے خبر میں سے کسی میں نہیں، جبکہ تھوڑی تقدیم و تاخیر سے یہ سارے تذکرے ایک ہی زمانے کی تصانیف ہیں۔ لیکن ان جملہ محاسن اور خوبیوں کے باوجود اس تذکرے میں ایسے بہت سے نقائص بھی ہیں جنھیں فروگذاشت نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر یہاں صرف ایک کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

آرزو نے متعدد شعراء کے احوال لکھنے سے صرف نظر کیا ہے، صرف چند جملوں میں ان کا تعارف کرا کے ان کے کلام کے نمونے پیش کر دیے ہیں۔

تذکرہ ہذا میں رشید الدین وطواط کے سلسلے میں سب کچھ لکھا گیا ہے، ان کے کلام کے نمونے بھی دیے گئے ہیں، لیکن ان کی مشہور و معروف تصنیف حدائق السحر کا ذکر نہیں ملتا جب کہ یہ کتاب صنائع و بدائع شعری پر ایک عمدہ تصنیف ہے اور استناد کا درجہ رکھتی ہے۔

آرزو نے اپنے معاصر شعراء میں شیخ علی حزیں کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی تصانیف کے ذکر سے صرف نظر کیا ہے۔

اسی طرح حافظ شیرازی کے ذکر میں مصنف نے انتہائی اختصار سے کام لیا ہے۔ مزید برآں فردوسی اور عراقی جیسے بزرگ شاعروں کے سلسلے میں صرف چند سطروں پر اکتفا کیا ہے جب کہ ان کے احوال و آثار پر صفحے دو صفحے بھی ناکافی تھے۔

اس طرح آرزو کا یہ تذکرہ اپنے محاسن اور جملہ خصوصیات کے باوجود معائب و نقائص سے یکسر پاک نہیں کیا جا سکتا۔ ■■

حواشی

۱؎ خزانۂ عامرہ (مطبوعہ) : غلام علی آزاد بلگرامی، صفحہ ۱۱۶

۲؎ مجمع النفائس (مخطوطہ ۲۴۰۵) : سراج الدین علی خاں آرزو؛ رامپور رضا لائبریری، رامپور، صفحہ ۸۴۲

۳؎ شعر العجم فی الہند (مطبوعہ) : شیخ اکرام الحق،

۴؎ مجمع النفائس (مخطوطہ) : سراج الدین علی خاں آرزو؛ رامپور رضا لائبریری، رامپور، صفحہ ۳

۵؎ آزاد بلگرامی نے تذکرہ خزانۂ عامرہ ۱۱۷۶ھ میں ترتیب دیا تھا۔

۶؎ خزانۂ عامرہ (مخطوطہ ۹۰/ ۶۳۹)؛ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، صفحہ ۹۰ ب

۷؎ سروِ آزاد: آزاد بلگرامی، مخطوطہ ۶۱/ ۶۴۰، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، صفحہ ۵۵ ب

۸؎ مجمع النفائس (مخطوطہ)؛ رامپور رضا لائبریری، صفحہ ۳

۹؎ مجمع النفائس؛ صفحہ ۱۰۳۰

۱۰؎ آرزو کا یہ سفینہ رامپور رضا لائبریری میں موجود ہے۔ اس میں صرف ۷۰ شعراء کا اختصار کے ساتھ ذکر ہے۔ کلام کے نمونے مقابلتاً زیادہ ہیں۔ کل صفحات ۸۰۰ ہیں، صفحہ ۱۶۹ پر آرزو کے ہاتھ کی ایک مختصر تحریر بھی ہے۔

۱۱؎ مجمع النفائس؛ صفحہ ۲۴۱

۱۲؎ سفینۂ خوشگو؛ بندرابن داس خوشگو

۱۳؎ مجمع النفائس؛ صفحہ ۱۴۹

۱۴؎ مراۃ الاصطلاح : آنند رام مخلص، صفحہ ۲۱

۱۵؎ مجمع النفائس، صفحہ ۱۰۷

۱۶؎ مجمع النفائس، صفحہ ۴۲۱

۱۷؎ ایضاً ، صفحہ ۳۲۸

۱۸؎ ایضاً ، صفحہ ۸۲۸

۱۹؎ ایضاً ، صفحہ ۸۲۹

۲۰؎ ایضاً ، صفحہ ۳۷۴

۲۱؎ ایضاً ، صفحہ ۱۳۴

۲۲؎ ایضاً ، صفحہ ۶۲۰

۲۳؎ ایضاً ، صفحہ ۷۵۷

سترھویں صدی کے ہندوستان کی ایک جھلک

شریف حسین قاسمی

ہندوستان ہمیشہ سے دنیا کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یورپ، عرب، چین، ایران اور دیگر ممالک سے یہاں سیاح آتے اور اپنے اپنے سفر کے حالات قلم بند کرتے رہے ہیں۔ ان سفرناموں میں ابن بطوطہ کے سفرنامے کو ایک خاص شہرت و مقبولیت اور اعتبار حاصل ہے۔

محمود بن امیر ولی بلخی کا سفرنامہ بحر الاسرار[1] بھی فارسی میں اپنی نوعیت کی ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ ہندوستان سے متعلق اس میں تاریخی، تمدنی، مذہبی اور جغرافیائی نوعیت کے بے شمار واقعات بیان کیے گئے ہیں جو بیشتر مصنف کے اپنے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہیں۔ محمود بلخی نے بعض واقعات کے بیان میں مبالغے سے بھی کام لیا ہے اور بعض بیانات افسانوی رنگ کے حامل نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ واقعات اس لیے اہم ہیں کہ ولی بلخی کے زمانے میں رائج تھے اور اس دور کے ذہن کی عکاسی کرتے ہیں۔ ایسے واقعات کے علاوہ، محمود بلخی کی فارسی زبان نے جو اس دور کے مشکل اور پیچیدہ اسلوب کی آئینہ دار ہے، اور بے شمار ہندوستانی الفاظ نے جو مصنف درست نہیں لکھ سکا یا کاتب کے تساہل نے ان کی شکل بدل یا بگاڑ دی، اس سفرنامے کو "اسرار کا سمندر" بنا دیا ہے۔ کثرت سے قرآن الحکیم اور عربی کی دوسری عبارات کا مناسب حال استعمال محمود بلخی کے عربی زبان پر عبور کا ثبوت ہے۔ بحر الاسرار زبان و بیان کے مشکل ہونے کے باوصف اپنے مشتملات کی وجہ سے ایک اہم ماخذ اور سترھویں صدی عیسوی کے ہندوستانی

سماج کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔

محمود بن امیر ولی بلخی ۱۰۰۴/۹۶-۱۵۹۵ کے آس پاس بلخ میں پیدا ہوا۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے بخارا گیا اور پھر اپنے وطن لوٹ آیا جہاں اس نے سوائے ان چھ سات سالوں کے جو جنوبی ایشیا کی سیر و تفریح میں بتائے، اپنی زندگی کا باقی حصہ بسر کیا۔ اس نے عمر کے ابتدائی زمانے ہی سے فارسی میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا اور پچاس ہزار ابیات پر مشتمل اس نے چھ آثار اپنی یادگار چھوڑے جو غالباً اب دستیاب نہیں۔ فارسی شعراء کے بے شمار تذکروں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ محمود بلخی نے اپنے درج ذیل فارسی آثار کا ذکر کیا ہے جو اس نے اُنیس برس کی عمر کے بعد تالیف کیے:

محبت نامہ: نظامی گنجوی کی خسرو شیرین کے وزن پر

گل کدہ، محمود بلخی نے خسرو شیرین ہی کے وزن پر یہ کتاب اڑیسہ کے گورنر کو پیش کرنے کے لیے صرف دو دن میں تالیف کی۔

نجم ثاقب، نظامی کے اسکندر نامہ کے وزن پر۔

نزہت الارواح: نظامی کی مخزن الاسرار کے وزن پر

اخلاق حسنیٰ: مخزن الاسرار کے وزن پر۔

ان مثنویات کے علاوہ غزلیات، قصائد اور دیگر اصناف سخن پر مشتمل ایک دیوان بھی مرتب کیا۔

محمود بلخی اس کے بعد دنیا اور دنیوی امور سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے اور عرفان و تصوّف کی طرف مائل ہوتا ہے۔ دس برس اسی دشت باصفا کی سیاحی کے دوران اس نے اپنے مرشد سیّد میرک شاہ الحسینی کی فرمائش پر اپنے سلسلۂ تصوّف سے متعلق روایح طیبہ تصنیف کی۔ مرشد کے وصال نے محمود بلخی کا دل توڑ دیا۔ اپنے ہی وطن میں اسے غربت کا احساس ہونے لگا۔ اس وجہ سے اس نے ۱۰۳۳/۱۶۲۴ میں ہندوستان کی سیاحت کا فیصلہ کیا۔[۲] ہندوستان میں اسے تاریخ دنیا سے دلچسپی ہوگئی اور اس نے یہاں تاریخ کی متعدد کتابوں کا مطالعہ کیا۔[۳]

محمود بلخی اپنے وطن سے ۱۰۳۴/۱۶۲۵ میں ہندوستان دیکھنے کی غرض سے نکلا۔ وہ

کابل، پشاور، اس کے نزدیک کورکتری حسن ابدال کا مقبرہ دیکھتا ہوا پہلی محرم ۱۰۳۵/۲۳ ستمبر ۱۶۲۵ کو لاہور پہنچا۔ لاہور سے موداپنٹ، سہرند (سرہند)، اس کے نزدیک باغ حافظ رخنہ ہوتا ہوا وہ ہلال آباد آیا جو آگرے سے دو کوس (کروہ) کے فاصلے پر واقع تھا۔[۴] آگرے کے قریب بڑا بازار دیکھا۔ بنارس گیا، الہ آباد پہنچا، بہار جانے کے لیے اس نے گنگا عبور کی، پٹنہ گیا، غالباً حاجی پور سے گزرا، بندر پنا جسے شہر میمونان (بندروں کا شہر) کہتے تھے، پہنچا۔ محمود بلخی کے بقول یہ بندرگاہ پٹنہ اور راج محل کے درمیان گنگا پر واقع ہے۔ راج محل، داؤنا پور، بردوان، مدینہ پور، اڑلیسہ، خوردہ، بحر اخصر پر واقع جگناتھ، کونارک (جگناتھ سے پانچ کروہ کے فاصلے پر دریائے اخصر کے کنارے)، کالا پہاڑ، قاسم کوٹہ (کونارک سے گولکنڈہ کے راستے پر)، حیدرآباد دکن، اناج پور، منگل گری (تلنگانا کے قرب و جوار میں حیدرآباد سے تقریباً ۱۵۰ میل جنوب مشرق میں)، اندرکی، ادادی یا ادادی، بیجاپور، چندر کوٹی (میسور میں)، تاراکوٹا، کلیان، ہولی، کارجور، تنکر، نظام شاہی قلمرو میں پتن، وجے نگر، قصبہ برنگ، قصبہ ہریال، بندر کاہل پتن، اس کے بعد سراندیپ پہنچتا ہے جہاں سے وہ کشتی سے اجی ربکو اور شہر نو (بحر اخصر میں خطا کے قرب و جوار میں جزیرے) جانا چاہتا ہے۔ راستے میں اس کی کشتی طوفان میں پھنس جاتی ہے اور وہ اڑلیسہ آجاتا ہے، جہاں سے وہ کٹک آتا ہے، جو اڑلیسہ کا پائے تخت تھا۔ اڑلیسہ میں کٹک کے قریب قصبہ مانکانڈی اور پرگنہ نراج پور دیکھتا ہے۔ اڑلیسہ سے واپس آگرہ آتا ہے۔ یہاں سے سندھ جاتے ہوئے وہ فتح پور، اجمیر، جیسلمیر، سکر، بھکر، گنجابا (گندابا سیبی سے جنوب اور قلات سے مشرق میں) سیوی (سیبی)، ہرنائی (بلوچستان)، قریۂ غرمی یا غرقی، پوشنگ (پشین)، بست (ہیرمند پر واقع)، سجستان میں فراہ، ہرات اور اپنے وطن بلخ واپس آجاتا ہے۔

ہندوستان سے لوٹنے پر ۱۰۴۰/۱۶۳۱ کے اواخر میں والی بلخ نذر محمد خاں کے حکم سے محمود بلخی نے بحر الاسرار لکھی۔ نذر محمد خاں نے محمود بلخی کی علم و فضیلت کے اعتراف کے طور پر اسے اپنے کتاب خانے کا کتابدار متعین کیا۔[۵]

ذیل میں بحر الاسرار سے ہندوستان ہجوار کے بارے میں تاریخی، سماجی، تمدنی اور مذہبی نوعیت کی اطلاعات پیش کی جارہی ہیں۔ یہ اطلاعات سترھویں صدی کے ہندوستان

کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔

پشاور میں کورکتری[1] میں پتھر اور اینٹ سے عمارتیں تعمیر کی گئی ہیں۔ عمارتوں کے درمیان میں مساجد و محلات کی مانند ایک عالی شان عمارت ہے۔ اس کے دروازے پر ایک گہرا کنواں ہے عقب میں ایک چھوٹا گنبد جس کے بیچ ایک دروازہ نظر آتا ہے۔ اس دروازے سے بارہ ہاتھ (ذراع) نیچے کی طرف ایک گوشے میں شمعیں روشن ہیں اور بخورات جلائے جا رہے ہیں۔ اس کے آس پاس چند مرتاض آسن جمائے حبس نفس کے عالم میں مشغول عبادت ہیں۔ اس علاقے کو عرف عام میں قدم گاہ بابا رتن کہتے ہیں۔ مندر نما اس عمارت میں ایک جوگی مسند ارشاد پر متمکن ہے۔ قریب ایک ہزار جوگی، سنیاسی، بیراگی وغیرہ اس کی خدمت میں حاضر ہیں۔ ان سب کی اصل ریاضت و مجاہدت حبس نفس ہے۔ اس گروہ کی نظر میں علامت کمال یہ ہے کہ ایک صبح سے دوسری صبح تک صرف ایک بار سانس لیتے ہیں۔ جو شخص اس عمل میں کامیاب ہو جاتا ہے، اسے مسند ارشاد پر بٹھایا جاتا ہے۔ سابقہ مرشد کو یہاں کی کسی عمارت میں زندہ پھینک دیتے ہیں اور اس کا دروازہ پتھروں اور اینٹوں سے بند کر دیا جاتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ اس شخص کا نفس درجۂ کمال کو پہنچ گیا تھا، اس لیے لازمی طور پر اس کی روح اس کے سابقہ جسم سے بہتر قالب میں منتقل ہو جائے گی اور عنقریب پھر دنیا میں لوٹ آئے گی۔ اس علاقے کے ہندو راجا اور دیگر لوگ اس گروہ کی معاش کا انتظام کرتے ہیں۔

محمود بلخی نے یہاں کے مرشد سے گفتگو کی اور مناظرے میں اسے ناکام بنا دیا۔

انہی عمارتوں میں محمود بلخی نے اس گروہ کے ایک بوڑھے شخص کو دیکھا۔ اس کی داڑھی زمین پر ایک ہاتھ لمبی گھسٹ رہی تھی اور مونچھیں شیطان کی رسّی کی مانند اس کی گردن میں لپٹی ہوئی تھیں۔ ان میں تیرہ گرہیں لگی ہوئی تھیں۔ یہ اس کی ریاضت تھی کہ اس نے دس من وزنی ایک زنجیر اپنے پیروں میں باندھ رکھی تھی جس کی وجہ سے اس کے لیے چلنا پھرنا ممکن نہیں تھا۔ اسی زمانے میں رام داس نامی ایک امیر ہندو اس کے پاس آیا اور ایک ہزار روپے اس کی نذر کیے اور پیروں سے زنجیر دور کر دی جس پر مرتاض نے کہا: وہ سخی کہاں ہے جو بیس ہزار روپے نذر کرے اور مجھے داڑھی مونچھوں کی قید سے آزاد کرائے۔

محمود بلخی یہاں سے لاہور کا رُخ کرتا ہے۔ راستے میں نہایت معمور اور دلکش مقام بابا حسن ابدال کے مزار کی زیارت کرتا ہے۔ یہاں ایک چشمہ عجائبات میں سے ہے جس میں مچھلیاں اور مگرمچھ ہیں۔ یہاں کا مجاور زائرین کو ان کے نام اور القاب سے پکارتا ہے جس پر ہر زائر فرداً فرداً اپنی قیام گاہ سے باہر آتا ہے اور کھانے کی کوئی چیز چشمے میں ڈالتا ہے پھر اپنی قیام گاہ لوٹ جاتا ہے۔ مجاور کی اجازت کے بغیر قیام گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مجاور قصداً کسی ایک زائر کا نام نہیں پکارتا، دوسرے زائر اس بات سے واقف ہوتے ہیں، لیکن یہ زائر اپنی قیام گاہ سے باہر نہیں آتا۔

محمود بلخی پہلی محرم ۱۰۳۵ھ/۲۳ستمبر ۱۶۲۵ء کو لاہور پہنچتا ہے۔ موضع پنت (غالباً پینٹھ، ہفتہ واری بازار) میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ اسی مقام پر تاجر قیام کرتے ہیں اور ان کی سواریاں بھی رہتی ہیں۔

لاہور میں محرم کے مراسم محمود بلخی کے لیے دلچسپی کا باعث تھے۔ یہاں سلاطین، حکام اور دیگر صاحبان حل وعقد اپنے اپنے طور پر حضرت امام کے نام پر ایک مردہ تیار کرتے ہیں۔ اسے مختلف حلیوں میں سجاتے اور سنوارتے ہیں۔ ایک کریہہ منظر مورت بھی بناتے ہیں اور اسے ابن ملجم کا نام دیتے ہیں۔ عشرۂ محرم کو پانچ پانچ دن کے دو حصّوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے پانچ دنوں میں خوشیاں مناتے ہیں چونکہ ان کے بقول حضرت امام ان دنوں میں نکاح و ازدواج کے مراسم میں مشغول رہے تھے۔ لڑکوں کو زنانہ لباس پہنا کر صبح سے شام تک لہو ولعب میں مصروف رہتے ہیں۔ قوال، کلاونت، ڈومنی، کنچنی، کنجریاں اور طوائفیں گانے بجانے میں لگی رہتی ہیں۔ عشرۂ محرم کے پہلے پانچ دن اس طرح عیش و عشرت سے گزار کر، دوسرے پانچ دن اظہار افسوس و ماتم داری میں گزارے جاتے ہیں۔ مذکورہ طبقے کے لوگ سیاہ لباس پہن لیتے ہیں۔ وہی سرود و نغمے کی محفلیں ہوتی ہیں، مگر افسوس اور ماتم زدہ۔ اسی [illegible] کے عالم میں لاش کے قریب آتے ہیں، اظہارِ تعزیت کرتے ہیں۔ مورت کے پاس بھی جاتے ہیں اور اس کی اہانت کرتے ہیں، لاتیں مارتے ہیں اور اسے بُرا بھلا کہتے ہیں۔ ہر رات اس لاش اور مورت کو گلی کوچوں میں گھماتے ہیں اور اگر کسی محلّے میں یہ مراسم انجام دیئے گئے ہوتے ہیں تو وہاں سے

اس جلوس کو گزرنے نہیں دیا جاتا مبادا کہ آپس میں اختلاف پیدا اور فتنہ وفساد برپا نہ ہو جائے۔ عاشورے کے دن تمام اہل تشیع اور ہندو اپنے اپنے مکانات اور دوکانیں بند کر دیتے ہیں اور گھروں میں بند رہتے ہیں۔ لاش کا جلوس نکالنے والے جلدی سے نخاس کی طرف بڑھتے ہیں جہاں عوام وخواص جمع ہوتے ہیں۔ اہل جلوس و عوام وخواص میں سخت لڑائی ہوتی ہے جس کے نتیجے میں دونوں طرف سے کثیر تعداد میں لوگ مارے جاتے ہیں۔ بہت سی دوکانیں اور مکانات برباد کر دیے جاتے ہیں۔ اہل جلوس نے پچاس شیعہ اور پچیس ہندو پکڑ لیے اور ملجم کی مورت کے ساتھ انھیں بھی جلا دیا گیا۔ تقریباً ایک سو بیس ہزار روپے کی املاک تلف ہو گئی۔

محمود بلخی لاہور سے سہرند آیا جسے اس کے زمانے میں سرہند کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ سرہند آب وہوا کے لحاظ سے ایک ممتاز مقام ہے۔ محمود بلخی یہاں تین روز مقیم رہا۔ یہاں باغ رخنہ دیکھا جس نے اپنی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے باغ ارم میں بھی رخنہ ڈال دیا تھا۔ اس باغ کا رقبہ تخمیناً دو ہزار جریب (ایک جریب ۱۴۴ گز کے برابر ہوتا ہے) ہے۔ اس کے ایک جانب دریائے جمنا بہتی ہے۔ باغ کے اندر گھنے جنگل اور بن ہیں جہاں انواع و اقسام کے وحشی جانوروں اور پرندوں کا بسیرا ہے۔ اس باغ میں ایک عجیب وغریب عمارت ہے۔ یہ گول عمارت ایک چرخے کے اوپر بنائی گئی ہے۔ جیسے ہی اس چرخے کو مختلف ذرائع سے گھمایا جاتا ہے، یہ عمارت بھی اپنے مکینوں کے ساتھ گھومنے لگتی ہے۔

محمود بلخی سرہند سے نزہت گاہ دہلی آتا ہے جو دریائے جمنا کے کنارے آباد ہے۔ یہاں کے مکانات جمنا کے کنارے تعمیر کیے گئے ہیں۔ بے شمار مزارات اور زیارت گاہیں اس شہر کی اہمیت میں اضافہ کرتی ہیں۔ یہاں مساجد، مدارس، سرائیں اور قیام کی دوسری جگہیں ہیں۔ محمود بلخی نے محبوب الٰہی حضرت خواجہ نظام الدین اولیا، حضرت امیر خسرو دہلوی اور ہمایوں بادشاہ کے مقابر کی زیارت کی۔ اس نے خواجہ حسن دہلوی کا مزار بھی دیکھا۔ اگر خواجہ حسن دہلوی سے مراد حسن علا سجزی دہلوی ہے تو محمود بلخی کا یہ بیان درست نہیں۔ حسن سجزی دولت آباد میں دفن ہیں۔ ممکن ہے محبوب الٰہی کے مزار پر موجود کسی مجاور یا دوسرے کسی شخص نے محمود بلخی کو

یہ غلط اطلاع دی ہو۔

محمود بلخی دہلی سے مطورہ (متھرا) پہنچتا ہے جو ایک نادر روزگار جگہ ہے۔ متھرا ہندوؤں کے دس اوتاروں میں سے ایک ہے جسے کشن بھی کہتے ہیں۔ یہاں ایک مندر میں کشن کی پوجا کی جاتی ہے اس لیے اس مقام کا نام متھرا پڑگیا۔ جمنا کے کنارے یہ مندر اور اس کا دیوتا غرائبِ روزگار میں شمار ہوتے ہیں۔ معبد مخروطی شکل کا ہے۔ سو ہاتھ (ذراع) سے زیادہ بلند اور اندرونی حصّہ اسی ہاتھ (ارش) ہے۔ یہ اینٹوں اور پتھر سے بنایا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دیگر عمارات بھی ہیں جو بہت وسیع نہیں۔ مندر میں سیاہ پتھر کا بت ہے۔ اس کی لمبائی بارہ ہاتھ (ارش) اور چوڑائی چار ہاتھ (ذراع) ہے۔ اسے راجہ مان سنگھ نے تعمیر کرایا تھا جو اکبر کے امراء میں سے تھا۔ یہاں پرستش کا طریقہ یہ ہے کہ جب صبح کے آثار نمودار ہوتے ہیں تو برہمن جو یہاں کے مجاور ہیں، پانچ من سے زیادہ وزنی گھنٹی جسے ہندو ناقوس کہتے ہیں، بجاتے ہیں۔ اس کی آواز چھ کوس (کروہ) تک پہنچتی ہے۔ آواز سن کر عورت، مرد، چھوٹے بڑے، فقیر امیر سب مندر کا رخ کرتے ہیں۔ مرد عورتیں شرم و حیا کے بغیر ایک دوسرے سے ملتے اور لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ہزاروں بوالہوس اور تفریح باز قسم کے لوگ جمنا کے کنارے جمع ہوجاتے ہیں اور پوجا کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ یہ نظارہ حتی اہل ایمان کے لیے بھی گمراہی کا سبب بن سکتا ہے۔ دریا کے کنارے پوجا پاٹھ کے بعد ہندو مندر میں داخل ہوتے ہیں۔ یہاں پوجا، سجدہ اور ڈنڈوٹ کرتے ہیں۔ برہمن، بیراگی، بیشنو (وشنو کے ماننے والے) اور دیگر اہل دانش و بینش وعظ و نصیحت میں مصروف رہتے ہیں۔ کلاونت اور دوسرے نغمہ سرا وشنو کی تعریف و توصیف میں یکے بعد دیگرے گیت اور دھرپد گاتے ہیں۔ حاضرین وجد کرتے ہیں اور ان مذہبی گیتوں میں کھو سے جاتے ہیں۔ ان مراسم کے بعد لوگ نذر و نیاز پیش کرتے ہیں اور اپنے اپنے گھر لوٹ کر ناشتہ کرتے ہیں۔

محمود بلخی متھرا سے ہلال آباد جو آگرے سے دو کوس (کروہ) کے فاصلے پر واقع ہے، پہنچتا ہے۔ اس کے ہمسفر اس مقام پر اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ وہ صرف ایک شخص کے ساتھ آگرہ پہنچتا ہے۔ آگرے سے الہ آباد کا رخ کرتا ہے۔ راستے میں اس کی ملاقات سنیاسیوں سے ہوتی ہے۔ الہ آباد گنگا جمنا کے سنگم پر واقع ہے۔ یہ ہندوؤں کے لیے محترم مقام ہے۔ یہاں ہندو ساحل پر

اپنے سر اور داڑھی کے بال منڈواتے ہیں۔ محمود بلخی نے دیکھا کہ تاجر اور مال دار لوگوں نے کثیر مقدار میں تقریباً بیس ہزار روپے کا مال اس جگہ دریا میں ڈال دیا۔ یہ بات محمود بلخی کو پسند نہیں آئی۔ اس نے اپنے ایک سنیاسی دوست نرائن داس سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور اس عمل کا مذاق اڑایا۔ اس پر نرائن داس نے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا اور جواب دیا: "یہاں اس مقدس مقام پر مال و دولت کی حیثیت ہی کیا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں روح و جان سے گفتگو ہوتی ہے۔" اسی عالم برافروختگی میں نرائن داس اپنی جگہ سے اٹھا۔ خراماں خراماں چلتا ہوا ایک بڑے خنجر کے نیچے بیٹھ گیا جو وہاں پر لٹکا ہوا تھا۔ اس نے برہمن کی طرف اشارہ کیا۔ برہمن نے وہ خنجر کچھ پیچھے کی طرف کھسکایا' اس کا رخ درست کیا جس کی وجہ سے اس کی دھار نرائن داس کے سینے پر آگئی اور دیکھتے ہی دیکھتے نرائن داس کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ اس منظر سے محمود بلخی کانپ گیا۔

الہ آباد سے یہ سیاح بنارس پہنچا۔ راستے میں وہ ایک عجیب و غریب حادثے سے دوچار ہوا۔ بنارس سے پہلے اس شہر کے قریب ایک قریہ ہے۔ وہاں ایک کنواں ہے۔ وہاں بیٹھا ایک شخص تیز و تند نگاہوں سے محمود بلخی اور اس کے ہمسفروں کو دیکھ رہا تھا۔ اس کے بعض ساتھی جنھیں مشاہدۂ جمال حقیقی کے تحمل کا حوصلہ نہ تھا' ان تیز نگاہوں کی تاب نہ لا سکے اور راہئ ملک عدم ہوئے۔ چار دوسرے لوگ بے ہوش ہو گئے۔ خود محمود بلخی بھی ہوش و حواس گنوا بیٹھا۔ دو سن رسیدہ بیراگی جو اس کے ہمراہ تھے اور جنھوں نے جمال و جلال کی چاشنی چکھی تھی' محفوظ رہے۔ چونکہ ان دونوں بزرگ بیراگیوں کو محمود بلخی سے انسیت پیدا ہو گئی تھی' اس لیے وہ اسے اور اس کے ایک ساتھی کو کندھوں پر اٹھا کر بنارس لے آئے۔ محمود بلخی ایک رات اور اس کا ساتھی دو رات کے بعد ہوش میں آئے۔ بلخی نے واقعہ کی تفصیلات پوچھیں۔ اسے جواب ملا کہ ایسی حالت میں جو شخص ہوتا ہے اسے ہندوؤں کی اصطلاح میں بدھ متی (صاحب عرفان) کہتے ہیں۔ آنکھوں سے نکلنے والی یہ آتش کبھی کبھی روشن اور شعلہ ور ہوتی ہے۔ محمود بلخی کے سنیاسی ہمسفروں نے جب اس کی حالت دگرگوں دیکھی تو اسے گنگا کے کنارے لے گئے اور جب اس بلخی سیاح کی آنکھ کھلی تو اس نے اپنے آپ کو گنگا کے کنارے حسین عورتوں کے جھگمٹے میں پایا۔ یہاں بیس بائیس مسلمان اسے نظر آئے۔ جو

حُسن و ملاحت کے شکار تھے اور شوق و محبت کی بجلی نے جن کے خرمنِ ایمان کو جلا دیا تھا محمود بلخی نے ان مسلمانوں سے گفتگو کی اور انھیں ان کی غیر شرعی حرکتوں پر تنبیہہ کی جس پر انھوں نے اپنا ہاتھ آسمان کی طرف اُٹھایا اور اُنگلی سے اپنی پیشانی کو چھوا۔ ان کا مطلب تھا کہ یہ سب قسمت کا کھیل ہے۔

محمود بلخی نے بنارس میں ایک مندر (بتکدۂ لالہ پرسنک) دیکھا جو بنارس شہر کے درمیان میں واقع ہے۔ اسے پتھر اور اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے۔ یہ ایک سو تیس ہاتھ (ذراع) بلند اور اس کا اندرونی رقبہ سو ہاتھ (ذراع) ہے۔ یہاں عجیب و غریب مناظر دیکھنے میں آئے۔ اونچے اونچے نشیمن تھے۔ اس کے باہر بھی عمارتیں تھیں جیسے مکتب، عبادت خانے مہمان سرا وغیرہ۔ حالانکہ پوجا و پرستش کا وقت ختم ہو چکا تھا، بیشتر لوگ جا چکے تھے، اس کے باوجود تقریباً تیس ہزار مرد و عورت وہاں موجود تھے۔ خطیب، نصیحتیں کرنے والے کلاونت ڈومنیاں اور دیگر متنظمین اپنے اپنے کام میں مصروف تھے۔ بھیڑ اتنی کہ آدمی حواس باختہ ہو جائے۔

محمود بلخی گنگا پار کے پٹنہ پہنچا۔ یہ اس علاقے کا پایۂ تخت ہے۔ یہاں اسے معلوم ہوا کہ دیسو نامی ایک کھتر انی اس علاقے میں اپنے حُسن و جمال کی وجہ سے ممتاز و محبوب ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں جو اس کا سودائی نہ ہو۔ یہ ہر روز اپنے عشرت کدہ سے باہر آتی ہے اور ساحل گنگا پر جاتی ہے۔ کچھ دیر وہاں رُکتی ہے اور اپنے دیدار کے پیاسوں کو سیراب کرتی ہے۔ محمود بلخی بھی بڑے شوق و ذوق سے یہ بے پناہ حُسن دیکھنے جاتا ہے۔ حُسن کی اس دیوی کے دیدار کے لیے ایک جم غفیر اکٹھا ہوتا ہے۔ ساحل گنگا سے اس کی رہائش تک تقریباً تیس ہزار عورت و مرد کوچہ و بازار میں منتظر کھڑے رہتے ہیں۔ اس کے آنے پر محمود بلخی پر عجیب و غریب اضطراری کیفیت طاری ہوئی۔ اس نے دیکھا کہ حُسن کی یہ دیوی ایک شگفتہ رو اور کشادہ ابرو شخصیت کی مالک ہے۔ خراماں خراماں چل رہی ہے اور گُل کی طرح ہنس ہنس کر ہر طرف دیکھ رہی ہے۔ ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ حاضرین اس کی ملاحت سے مسحور ہیں۔ قریب تھا کہ محمود بلخی اس کے حُسنِ ظاہری اور لطف ادا سے بے ہوش ہو جائے اور اس کے وجود کے ذرّات اس حسینہ

کے عشق میں بکھر جائیں، لیکن اس نے اپنی نظروں پر قابو کیا اور وہاں سے واپس آگیا۔

دوسرے دن صبح محمود بلخی گنگا کنارے گیا، وضو کیا۔ اس نے دیکھا کہ ایک شخص پانی کی سطح پر چلتا ہوا حاجی پور کی طرف جلدی جلدی آرہا ہے۔ غور سے دیکھنے پر معلوم ہوا کہ وہ شاہ عالم ہے جس سے محمود بلخی بعض دوسرے مندروں میں ملا تھا۔ یہ اپنے دور کے عقلائے مجانین میں شمار ہوتا ہے۔ یہ مربوط و منظم گفتگو نہیں کرتا۔ بعض اوقات اس کی زبان پر فحش بھی جاری ہو جاتا ہے، لیکن اس کے حالات و معاملات درست تھے۔ اس نے محمود بلخی کو حتی تاریکی میں بھی پہچان لیا اور اس سے ملاقات کی۔ محمود بلخی سے اپنے بے تکلفانہ تعلقات کی وجہ سے شاہ عالم نے اس کا کان پکڑا اور کہا: "جب تک خاک نہیں ہو جائے گا سطح آب پر چل نہیں سکتا"، اسی نوعیت کی چند دوسری باتیں کرنے کے بعد شاہ عالم نے اپنا راستہ لیا۔ محمود بلخی وہاں مبہوت بیٹھا رہا یہاں تک کہ صبح نمودار ہوئی، تاجر اور دوسرے لوگ وہاں آنے لگے۔ بلخی نے بھی کشتی سے بنگال میں راج محل کا رخ کیا۔ راستے میں اس کی کشتی بندر بنہ پہنچی۔ چونکہ یہاں بندر کثرت سے پائے جاتے ہیں، اس لیے اسے بندروں کا شہر بھی کہتے ہیں۔ تقریباً پانچ چھ ہزار بندر اس کی ناؤ کے قریب بھی آگئے۔ پندرہ دن بعد بلخی راج محل پہنچا۔ یہاں اسے قلعہ، شہر، فقرا اور درویشوں کے تکیے دیکھنے کا شوق ہوا۔ یہاں رات دن بلخ، بخارا، خراسان، عراق، بغداد، روم، شام اور ہندوستان کے لوگ جمع ہوتے ہیں اور اپنی اپنی آپ بیتی سناتے ہیں۔ اسی مجمع سے بلخی کو سراندیپ، سیلان (سیلون) کے متعلق دلچسپ اطلاعات ملیں اور اس نے وہاں جانے کا فیصلہ کر لیا۔

راج محل سے اڑیسہ جاتے ہوئے اس نے دیکھا داونا پور کے آس پاس زبردست بجلی چمکی، تمام مسافر گھبرا گئے۔ اس وقت محمود بلخی ایک جنگل سے گزر رہا تھا۔ اس پر شدید خوف طاری ہو گیا۔ اتفاق سے کسی نے اس کا نام لے کر پکارا۔ اس نے سوچا کہ اس کا کوئی دوست اور شناسا اسے پکار رہا ہے۔ وہ خاطر جمعی کے ساتھ اس کی طرف دوڑا۔ اس نے دیکھا کہ اسے پکارنے والا تیس ہاتھ گہرے پانی میں ہے۔ وہ قریب تر گیا اور دیکھا کہ ایک غار ہے جس میں ایک شخص موجود ہے۔ اس نے پتھر اور گارے سے ایک پناہ گاہ بنا رکھی ہے

جہاں آگ جلا رکھی ہے۔ یہ شخص محمود بلخی کے دوست رام داس کو قتل کرنے کے بعد اس کا جگر کھا رہا ہے۔ اسے نوچ رہا ہے اور ٹکڑے منہ میں ڈال رہا ہے۔ اس منظر نے محمود بلخی کو لرزا دیا۔ وہ برق رفتاری سے وہاں سے بھاگا اور صبح سے پہلے داؤنا پور پہنچا اور اپنے دیگر ہمسفروں سے جا ملا۔ محمود بلخی نے یہ واقعہ اپنے ہمسفروں کو سنایا اور انھوں نے بتایا کہ جو آواز اس نے سنی تھی، وہ سب کے لیے تھی اور سب نے سنی تھی۔ اس قریہ کے لوگوں نے مزید اطلاع دی کہ اس خونخوار جنگل میں ایسا واقعہ بے شمار تاجروں کے ساتھ پیش آیا ہے۔

مدینہ پور میں جو اڑیسہ کا سب سے پہلا قصبہ ہے، محمود بلخی نے جگناتھ مندر کی شہرت سنی۔ مدینہ پور میں ہزاروں ہندو مرد و عورت جمع تھے۔ مدینہ پور سے خوردھ تک ایک ماہ کا سفر ہے۔ جگناتھ مندر اسی جگہ واقع ہے۔ ہندو مذہب کا یہ ایک رکن ہے کہ عورت مرد اپنی عمر کے دوران ایک بار ضرور اس مندر کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔ اگر ہر سال آئیں تو ان کے اجداد کے گناہ بھی بخش دیے جاتے ہیں۔ اس کام میں اگر کوئی غفلت کرتا ہے تو دس اوتاروں کی نگاہ میں معتوب ہوتا ہے۔ اس لیے رمضان کے پہلے عشرے میں تمام ہندوستان سے ہندو وہاں آتے ہیں اور زیارت و پرستش کرتے ہیں۔ مندر جاتے وقت عورت مرد ایک ساتھ ننگے بدن، ہری بول کا ورد کرتے ہوئے رات دن چلتے ہیں، سونا، کھانا، پینا کم کر دیتے ہیں اور ایک دوسرے سے شوخی و مذاق کرنا ترک کر دیتے ہیں۔ محمود بلخی بھی اسی مجمع میں شامل ہو جاتا ہے۔ وہ بھی ہری بول کہتا ہوا، ننگے سر اور پیر، مندر کا رخ کرتا ہے۔ وہاں پہنچ کر دیکھتا ہے کہ ایک وسیع و عریض میدان ہے۔ بے شمار لوگ موجود ہیں۔ مندر ایک سو پچاس ہاتھ (ذراع) اونچا ہے۔ اس کا صحن ساٹھ ہاتھ ہے۔ چاروں طرف پتھروں کی ایک فصیل ہے۔ یہ پتھر ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہیں۔ ہندو یہاں چند اصولوں کی پابندی کرتے ہیں۔ اہل اسلام کو یہاں داخلے کی اجازت نہیں، یگانگت و ہم آہنگی کے مظاہرے کے لیے مختلف عقائد کے ہندو ایک ساتھ کھاتے پیتے ہیں۔ محمود بلخی کو کسی نے پہچانا نہیں کہ وہ مسلمان ہے۔ اس لیے وہ مندر میں داخل ہوا اور اس کا معائنہ کیا۔ برت کے پہلے دن، برہمن اور دیگر ہندوؤں اور منتظمین نے رتھ اور ڈیوڑھی سجانی شروع کی۔ طبل اور ناقوس

بجائے گئے۔ ہر طرف سے لوگ مندر کی طرف اُمڈے آرہے تھے۔ ایک محشر برپا تھا، منتظلین سب سے پہلے لکڑی کی ایک چوکور گاڑی (رتھ) بناتے ہیں۔ یہ دس گول طبقوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر طبقے کا دائرہ بیس ہاتھ (ذراع) اور خود رتھ کی لمبائی ساٹھ ہاتھ (ذراع) اور چوڑائی پچاس ہاتھ ہوتی ہے۔ اس طرح زمین سے انتہا تک رتھ کی اونچائی اسّی ہاتھ سے بھی زیادہ ہوجاتی ہے۔ جگناتھ کے بت کو، جو ہندوؤں کے لیے دس اوتاروں میں سے ایک ہے۔ اس رتھ کے سب سے اوپر کے طبقے کو رکھ دیا جاتا ہے۔ اس کے گرداگرد متعدد پرچم اور جھنڈے لگادیے جاتے ہیں۔ تقریباً پانچ سو برہمن اور دیگر ہندو اسے کھینچتے ہیں۔ سو کے قریب کلاونت اور نٹنیاں نغمہ سرا ہوتے ہیں۔ طبل اور نقارے بجائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد لمبی لمبی رسّیاں اس رتھ سے باندھی جاتی ہیں اور تمام مخلوق اسے کھینچتی ہے۔ تالاب کے کنارے لاتی ہے جہاں ان کے عقیدے کے مطابق جگناتھ کی رسوئی تھی۔ یہاں پہنچ کر مختلف رسومات اداکرنے کے بعد، لوگ واپس ہوتے ہیں۔

رتھ کے کھینچے جانے کے وقت عجیب وغریب واقعہ یہ پیش آتا ہے کہ ایک بلند مقام پر چند ایسے ہندو چڑھ جاتے ہیں جنھیں پوجا کے انتظام میں کچھ خرچ کرنے کی سعادت حاصل نہیں ہوتی۔ وہ اس اونچے مقام پر برآمدوں میں بیٹھے رہتے ہیں۔ جب رتھ ان کے قریب پہنچتا ہے اور جگناتھ پر سے پردہ ہٹایا جاتا ہے تو وہ تمام ہندو جو برآمدوں میں بیٹھے ہوتے ہیں، ایک بار ہی خود کو نیچے گرادیتے ہیں اور اس طرح اپنی زندگی اس دیوتا پر قربان کردیتے ہیں۔ محمود بلخی نے تقریباً دو ہزار لوگوں کو اس طرح اپنی زندگی گنواتے دیکھا۔ کچھ ایسے کمزور اور ضعیف لوگ بھی ہوتے ہیں جو کسی اونچے مقام پر چڑھ نہیں پاتے۔ وہ رتھ کے راستے پر لیٹ جاتے ہیں تاکہ رتھ ان پر سے گزر جائے اور انھیں نابود کردے۔ اس طرح اپنی زندگی قربان کردینے والے بھی محمود بلخی کے بقول دو ہزار تھے۔ یاد رہے کہ یہ بُت کدہ بحر اخضر کے کنارے واقع ہے اور سمندر کی موجیں اس کے دروازے تک پہنچ جاتی ہیں۔

جگناتھ مندر سے پانچ کوس (کروہ) کے فاصلے پر کنارک مندر ہے۔ ہندوؤں کے بقول یہ مندر ہندوستان کا قدیم ترین معبد ہے جسے سورج کی ڈیوڑھی کہتے ہیں یعنی جہاں سورج کی

پرستش کی جاتی ہے۔ ہندو سورج کو اولین اوتاروں میں شمار کرتے ہیں۔ آج کل اس کی پرستش منسوخ ہے۔ کنارک اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بحر اخضر کے کنارے واقع ہے۔ اس مندر کی بلندی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک مغل نے جو تیر اندازی میں معروف تھا' اس مندر کی آدھی بلندی سے ایک تیر پھینکا جو اس مندر کی چوٹی تک نہیں پہنچ سکا۔ یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس مندر کا ایک تہائی حصہ ریت میں دھنس گیا ہے۔ مندر میں رنگ برنگ کے مرمر کا ایک ستون ہے جس میں کوئی جوڑ نہیں۔ یہ بھی ریت میں دھنسا ہوا ہے اور اس کا جو حصہ دکھائی دیتا ہے وہ پچاس ہاتھ (ذراع) سے زیادہ طویل ہے۔ ایک ہی ٹکڑے سے بنا ہوا اس کا لوہے کا دروازہ دس ہاتھ لمبا اور پانچ ہاتھ چوڑا ہے۔ اس میں تین جالیاں ہیں۔ اس کی چھت لوہے کے بیس گاڈروں پر رکی ہوئی ہے۔ ہر گاڈر کی لمبائی بارہ گز اور موٹائی ایک درمیانہ جثے کے انسان کے برابر ہے۔ مندر کی دیواریں انواع واقسام کی نقاشیوں سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ اس عمارت کے اوپر لگ بھگ ہزار من کا ایک مقناطیسی پتھر رکھا ہوا ہے۔ محمود بلخی کو فرنگیوں نے اطلاع دی کہ اس علاقے میں مقناطیس نہیں پایا جاتا' لیکن ختا میں مقناطیس ملتا ہے۔

حیدر آباد کو محمد قطب شاہ نے آباد کیا ہے۔ اس شہر میں محلات' دار الشفا' دار الضیافت (مہمان خانے) اور دوسری بلند و بالا عمارات کی تعمیر پر چار لاکھ سونے کے تومان خرچ ہوئے ہیں۔ اناج پور قصبے میں آم کا ایک درخت عجائب روزگار میں سے ہے۔ اس کی گٹھلی میں زنبور (شہد کی مکھی) ہوتی ہے۔ جیسے ہی گٹھلی توڑی جاتی ہے یہ مکھی اڑ جاتی ہے۔ تلنگانہ کے مضافات میں منگل گری قصبہ ہے۔ یہاں ہندوؤں نے پتھر سے ایک گائے تراشی ہے۔ یہ اندر سے خول ہے۔ ہر ہندو ایک خاص دن شربت سے بھرا ہوا ایک برتن لاتا ہے اور اس گائے کے منہ میں انڈیل دیتا ہے۔ برتن کے آدھے شربت ہی سے گائے کا یہ مجسمہ پُر ہو جاتا ہے' لیکن تھوڑی سی دیر میں خالی ہو جاتا ہے اور لوگ پھر سے اس میں شربت ڈالنے لگتے ہیں۔ یہ عمل صبح سے شام تک جاری رہتا ہے۔ یہ مجسمہ ایک پتھر کے اوپر رکھا ہوا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی کر دیا جاتا ہے۔

اندر کی قصبے میں ایک کنواں ہے۔ اس کا آدھا پانی میٹھا اور آدھا نمکین (شور) ہے۔ اس

قصبے کے رہنے والے بیان کرتے ہیں کہ قدیم زمانے میں اس جگہ ایک بوڑھی عورت مقیم تھی. اس کا لڑکا گاؤں کا مکھیا تھا۔ کچھ مدت کے بعد یہ لڑکا فوت ہوگیا۔ لڑکے کی ماں اور بیوی کو ورثے میں کثیر دولت ملی۔ دونوں عورتوں کے ذہن میں آیا کہ اس دولت سے وہ سربراہ ایک کنواں تعمیر کرائیں تاکہ اس کا ثواب مرنے والے کو ملے۔ دونوں عورتوں نے کنویں کی تعمیر میں آدھا آدھا خرچ اپنے اپنے ذمے لیا۔ جب کنواں تعمیر ہوگیا تو خرچ کے معاملے میں دونوں کے درمیان اختلاف رونما ہوا۔ دونوں نے اپنے اپنے بیان کی صداقت میں قسمیں کھائیں۔ بوڑھی عورت کنویں کے ایک طرف اور مرنے والے کی بیوی دوسری طرف کھڑی ہوگئی۔ لڑکے کی بیوی نے پہلے قسم کھائی کہ خدایا اگر میں اپنے قول و قسم میں سچی ہوں تو کنویں کے پانی کو جو میری جانب ہے میٹھا اور دوسری طرف کے پانی کو نمکین بنا دے۔ چونکہ لڑکے کی بیوی اپنے قول و قسم میں سچی تھی، اس کی طرف کا پانی میٹھا اور مخالف سمت کا نمکین ہوگیا۔

قصبہ اداوی میں ایک درخت ہے، نہایت گھنا اور گھیردار۔ اس درخت کی ایک خاصیت یہ ہے کہ اگر تیس ہاتھ لمبی دستار کو اس کے تنے سے لپیٹ دیں تو دستار کے دونوں سرے مل جاتے ہیں اور اگر سو ہاتھ یا اس سے بھی لمبی رسّی اس کے گرد لپیٹی جائے تو اس کے سرے آپس میں نہیں ملتے۔

عادلشاہی بیجاپور کا ایک عبرت انگیز واقعہ یہ ہے کہ قلعہ کے نزدیک چندرکتی ایک موضع ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کی غیبت کرتا ہے تو یہاں سے پانی رسنے لگتا ہے اور جب لوگوں کا مجمع ہوجاتا ہے تو پانی فوارے کی طرح زور سے بہنے لگتا ہے۔

عادلشاہی قلمرو میں ازجان (ارجان) قلعہ ہے۔ اس کے نزدیک ایک دریا بہتا ہے جس کے درمیان میں جزیرے کی مانند ایک پشتہ ہے۔ اس پشتے کے بیچ میں ایک چشمہ ہے جس کا پانی دریا میں گرتا ہے۔ ہر سال ایک مقررہ وقت پر لوگ اس پشتے پر آتے ہیں اور چشمے کا پانی مقررہ روش کے برخلاف زیادہ ہوجاتا ہے۔ جب لوگ اس پشتے کے اوپر پہنچے ہیں اور اس کا چکر لگاتے ہیں، تو پانی نظروں سے غائب ہوجاتا ہے۔

عادلشاہی علاقے میں ایک قلعہ تاکر کوتہ ہے۔ اس کے نزدیک ایک جنگل ہے جس میں

نادر قسم کے پیڑ پودے ہیں۔ یہاں ایک درخت ہے جس کے پتّے نہایت سُرخ ہیں۔ اس کی خاصیّت یہ ہے کہ اگر اس درخت کے پتے سانپ کے کاٹے ہوئے انسان یا اُس شخص کو جس نے زہر کھالیا ہو، کھلا دیے جائیں تو اس پر فوری طور پر غشی طاری ہوجاتی ہے اور وہ زہر کے آسیب سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک تندرست انسان یہ پتّے کھالے تو وہ فوراً مرجاتا ہے۔ اس درخت کے آس پاس یہاں کے حکّام نے محافظ متعیّن کیے ہیں، تاکہ وہ پتّوں کا حساب کتاب رکھیں اور درخت کی حفاظت کریں تاکہ اس کا غلط استعمال نہ ہو۔

قلعۂ کلیان کے نزدیک ایک پہاڑ ہے۔ اس کے دامن میں ایک چشمہ ہے جس کا پانی عرقِ لیمو کی مانند ترش ہے۔ اس وجہ سے یہاں کے رہنے والے اس جگہ جاتے ہیں اور یہاں کھانے پینے کا انتظام کرتے ہیں اور لیمو کے بجائے اس پانی کا استعمال کرتے ہیں۔

ہولی قریہ کے باہر ایک پتھر پڑا ہوا ہے۔ ہر سال مقرّرہ وقت پر یہاں کے رہنے والے اس جگہ جمع ہوتے ہیں۔ اتفاق سے ایک مہیب اور عجیب وغریب آواز آتی ہے اور تماشائیوں کو خوف وہراس میں مبتلا کردیتی ہے۔ اس کے بعد وہاں جمع لوگ، اس پتّھر کے نزدیک آتے ہیں اور اس کے گرد چکّر کاٹتے ہیں۔ منّتیں مانگتے ہیں، بہت سے مویشی اس پتھر کے قریب آزاد کرتے ہیں اور ایک کنارے کھڑے ہوجاتے ہیں۔ ایک گھنٹے بعد ان مویشیوں میں بہت سے مرجاتے ہیں، کچھ زندہ رہتے ہیں۔ جس کا مویشی نہیں مرتا وہ بہت غمگین ہوتا ہے۔ چونکہ وہ یہ سوچتا ہے کہ اس کے آزاد کردہ مویشی کا زندہ رہنا اس بات کی علامت ہے کہ اس کی بھینٹ قبول نہیں کی گئی۔

عادلشاہی قلمرو میں کُریچور قصبہ ہے۔ اس کے نزدیک ایک چشمہ ہے۔ اگر کوئی مسافر اس کا پانی پیتا ہے تو فوراً اسہال کا شکار ہوجاتا ہے جس کا علاج صرف یہ ہے کہ چشمے کے کنارے سے تھوڑی سی مٹی کھائی جائے تاکہ اس بیماری سے نجات ملے۔

انہی حدود میں تنکر نامی ایک قلعہ ہے۔ اس کے درمیان میں نہایت خوش گوار پانی کا ایک چشمہ ہے۔ جب کوئی شخص اس کے کنارے جاتا ہے اور بات چیت کرنے لگتا ہے تو اس کے پانی کا مزہ بدل جاتا ہے، کڑوا ہوجاتا ہے اور جب وہ شخص بولنا بند کردیتا ہے تو چشمے کا پانی

پہلے کی طرح میٹھا ہو جاتا ہے۔

اسی علاقے میں محمود بلخی نے صحیح القول لوگوں سے سُنا کہ جب خواجہ عرب سبزواری عادل شاہ کی طرف سے یہاں کے بعض پرگنات کا حاکم تھا، اس وقت قلندروں کی ایک جماعت نے ایک قریے کے باہر درخت کے نیچے تکیہ بنا رکھا تھا۔ یہ قلندر خواجہ عرب کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہم نے خواب (واقعہ) میں دیکھا ہے کہ ایک شخص کہہ رہا ہے: "اس درخت کی ایک جڑ میرے پہلو میں داخل ہو گئی ہے جس کی وجہ سے مجھے سخت اذیت کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کس قدر اچھا ہو اگر مجھے اس تکلیف سے نجات دلا دی جائے۔" قلندروں نے کہا کہ ہم نے اس خواب پر اعتبار نہیں کیا اور اسے بھلا دیا۔ حال ہی میں ہم نے پھر خواب دیکھا کہ وہ شخص کہہ رہا ہے: "میں مردوں میں نہیں ہوں، بلکہ میں نے سمادھی لی ہے، بہرحال اس بلا سے نجات دلانے کی کوشش کریں۔" قلندروں نے کہا کہ ہم جیسے لوگوں نے اگر زمین کھودنی شروع کر دی تو لوگ سمجھیں گے کہ ہم کسی خزانے کی تلاش میں ہیں، اس لیے ہم نے یہ بات سب کو بتا دی ہے۔ خواجہ عرب یہ خواب سُن کر، اس مقام پر آیا اور اس جگہ کی زمین کھودنے کا حکم دیا۔ ایک انسان کے قد کے برابر زمین کھُدنے کے بعد، ایک عمارت نظر آئی جس کا دروازہ بھی تھا۔ ایک شخص کو اس عمارت میں داخل کیا گیا۔ وہ خبر لایا کہ ایک شخص برہنہ اور جسم پر خاک ملے ہوئے، پنجوں کے بل بیٹھا ہے اور درخت کی ایک جڑ عمارت کی دیوار سے داخل ہو کر اس کے جسم تک پہنچ گئی ہے۔ جڑ کا وہ حصہ جو اس شخص کے جسم میں داخل ہو رہا تھا، کاٹ دیا گیا۔ یہ ارادہ کیا گیا کہ اب اس شخص کی خبر گیری کی جائے۔ اس پر قلندروں نے درخواست کی کہ اس شخص پر یہاں اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا ہے۔ ایسے لوگوں کو چھیڑنا شامتِ اعمال کو دعوت دینا ہے۔ اس لیے خواجہ عرب نے حکم دیا کہ وہ عمارت پہلے کی طرح مٹی سے ڈھک دی جائے۔

اہل نظر واقف ہیں کہ ہندو نقل روح کے علم سے واقف ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ بے پناہ ریاضت اور زبردست مجاہدات سے اپنی روح کو بدن کے تمام حصّوں سے دماغ میں منتقل کر لیتے ہیں، کھانا پینا اور دوسری انسانی ضروریات کو ترک کر دیتے ہیں اور تین سو سال تک سمادھی لگا لیتے ہیں۔ اس کے بعد پھر انسانی روپ میں ظاہر ہو کر ایک ہزار سال کی مدت

بیک عیش وعشرت سے زندگی گزارتے ہیں۔ خزائن ودفائن سے مطلع ہونے کی وجہ سے ان کی تمام آرزوئیں پوری ہو جاتی ہیں۔

عادل شاہ قلمرو میں ایک سال قیام اور عجائب وغرائب کے مشاہدے کے بعد یہ سیاح نظام شاہی علاقے میں داخل ہوتا ہے۔ عمارتیں، قلعے وغیرہ دیکھتا ہے۔ یہاں پٹن کے قریب ایک بڑے دریا کے کنارے پر اسے ایک درخت نظر آتا ہے جس کے نیچے ایک تنگ وتاریک غار ہے۔ یہ درخت ہمیشہ تروتازہ رہتا ہے۔ ہندو یہاں ایک معینہ دن جمع ہوتے ہیں۔ بعض مراسم ادا کرنے کے بعد اس غار کی طرف آتے ہیں۔ ناگاہ اس غار سے ایک سانپ باہر آتا ہے اور حاضرین کے سامنے ٹھہر جاتا ہے۔ اسی وقت آہ وزاری کی آوازیں بلند ہوتی ہیں۔ پتہ چلتا ہے کہ ایک ہندو اس دریا میں غرق ہوگیا ہے۔ اس واقعے سے لوگ بہت خوش ہوتے ہیں چونکہ جس سال کوئی شخص غرقاب نہیں ہوتا اس سال جگہ کے رہنے والے مالی وجانی نقصان سے دوچار ہوتے ہیں۔

قصبہ پٹن کے قریب ایک دیہات ہے۔ ہر سال مقررہ وقت پر ہزاروں سانپ وہاں پیدا ہوتے ہیں اور ہندو مرد، عورتیں، چھوٹے بڑے ان سانپوں کو پکڑ کر اپنے اپنے گھر لے آتے ہیں۔ انھیں دودھ پلاتے ہیں۔ ان سے کھیلتے ہیں اور تفریح لیتے ہیں۔ اس طرح تین دن گزر جانے کے بعد، تمام سانپ ایک دم غائب ہو جاتے ہیں۔

نظام شاہی قلمرو کے مضافات میں مرالہ نام کا ایک قریہ ہے۔ یہاں ایک وسیع وعریض حوض ہے جس میں کثرت سے مچھلیاں ہیں۔ اس حوض کی مچھلیوں کے پیٹ سے زندہ سانپ برآمد ہوتا ہے۔ اس علاقے کے حدود میں ایک چشمہ بھی ہے۔ اگر اس کے پانی کا ایک پیالہ پی لیا جائے تو فرحت وانبساط حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے سنیاسی، جوگی وغیرہ بڑی تعداد میں اس جگہ مقیم ہو گئے ہیں۔

بیجانگر کے مضافات میں ایک قصبہ ہریال ہے۔ اس کے قریب بھی ایک حوض ہے۔ اگر کوئی پرندہ اس کے اوپر سے پرواز کرتا ہے تو وہ اسی دم اس حوض میں گر جاتا ہے۔ یہ واقعہ کئی بار رونما ہوا۔

برسنگ قصبے کے باہر انسان کے دو مجسمے ہیں۔ ایک لوہے کا اور دوسرا پتھر کا۔ ان کی

حقیقت معلوم کرنے پر پتہ چلا کہ وہاں نظر آنے والے ایک پہاڑ میں غار ہے۔ مشہور ہے کہ اس کے سامنے ایک چشمہ ہے جس کا پانی اکسیر اعظم ہے چنانچہ اس کے پانی کے ایک قطرے سے سو من مس اور لوہے کو سونا بنایا جا سکتا ہے۔ اس غار کے دہانے پر جو شخص بھی جاتا ہے' وہاں سے ایک سونڈ باہر نکلتی ہے اور اس شخص کو لپیٹ کر اندر گھسیٹ لیتی ہے اور وہ اندر ہی اندر نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ چند سال قبل ایک جوگی وہاں آیا اور اس کی حقیقت معلوم ہونے پر وہیں مقیم ہو گیا۔ آس پاس کے تقریباً چھ سو سنیاسی' بیراگی وغیرہ اس کے گرد جمع ہوئے اور اس سے بیعت ہو گئے۔ یہ ارشاد آب ہر رات دوسروں سے چھپ کر اپنے ارادت مندوں میں سے ایک شخص کو کسی بہانے غار کے دروازے پر بھیج دیتا اور وہ شخص اس سونڈ کا لقمہ بن جاتا۔ اس طرح اس نے پانچ سو لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کے بعد وہ خود غار کے دہانے پر گیا اور التجا کی: "کثیر تعداد میں لوگوں کو تیری بھینٹ چڑھا چکا ہوں اور تیرے آشوب کے دامن میں ڈال چکا ہوں۔ اب رحم کر اور بند دروازہ مجھ پر کھول دے۔" اسی وقت غار سے آواز آئی: "اے درویش اپنا کچکول آگے بڑھا اور مرنے والوں کا خون بہا وصول کر!" جوگی نے ایک لکڑی کے سرے پر بندھا ہوا ناریل غار کے دروازے پر رکھ دیا۔ اسی وقت غار سے ایک ہاتھ باہر آیا اور ناریل اندر لے گیا۔ کچھ دیر بعد وہ ناریل پانی سے بھرا ہوا غار کے دروازے پر رکھ دیا گیا۔ جوگی نے وہ اٹھایا اور مذکورہ قریے کی طرف چل پڑا۔ اتفاق سے اسی رات ہوا اور بجلی کا ایک طوفان آیا۔ جوگی نے ایک لوہار کی دوکان میں پناہ لی۔ اس نے وہ ناریل دوکان میں ایک ستون پر لٹکا دیا اور اطمینان سے سو گیا۔ ہوا تیز چل رہی تھی جس کی وجہ سے ناریل ہلا اور اس میں سے ایک قطرہ نزدیک پڑے ہوئے لوہے کے ایک ٹکڑے پر گرا اور وہ لوہا آناً فاناً سونے میں بدل گیا۔ صبح ہوئی' جوگی ناریل کو بھول گیا اور اس نے اپنی راہ لی۔ لوہار دوکان میں آیا۔ اس نے سونے کا ٹکڑا اور ناریل دیکھ کر حقیقتِ حال کو سمجھ لیا۔ اس نے ناریل چھپا دیا اور تہمت سے بچنے کے لیے اپنی دوکان میں آگ لگا دی۔ راستے میں جوگی کو ناریل یاد آیا۔ وہ لوہار کی دوکان پر آیا۔ لوہار اور جوگی میں ناریل پر اختلاف ہوا۔ بالآخر وہ دونوں حاکم کے روبرو پہنچے۔ حاکم نے دونوں سے اپنے اپنے بیانات کی تصدیق کے لیے قسم کھانے کو کہا۔ لوہار نے ناریل چھپا دیا تھا اس لیے اس نے قسم کھانے سے احتراز کیا

اور جوگی سے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کو کہا۔ جوگی نے ہاتھ اُٹھائے اور کہا "الٰہی تجھ پر عیاں ہے کہ میں نے کیسی کیسی ریاضتیں، کتنے لوگوں کی بھینٹ چڑھائی اور تب کہیں یہ پانی میرے ہاتھ لگا۔ میں نے رات کو ناریل اس لوہار کی دوکان میں ایک ستون سے باندھ دیا تھا اور صبح چلتے وقت اسے بھول گیا۔ جو کچھ کہہ رہا ہوں، اگر اس میں دھوکا اور جھوٹ ہے تو مجھے لوہے کے ایک ٹکڑے میں تبدیل کر دے اور اگر میں سچا ہوں تو لوہار کو پتھر کا بنادے۔ اسی اثنا میں لوگوں نے غیب سے آواز سنی: تم دونوں نے مکروفریب سے کام لیا اور سچائی کے راستے سے جو نجات کا راستہ ہے، انحراف کیا ہے۔ چونکہ ناریل کے پانی پر بھینٹ چڑھائے گئے لوگوں کے ورثار کا حق ہے، اس لیے لازمی طور پر تجھے لوہے اور لوہار کو پتھر میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں مجسّمے انہی بے راہ رو اشخاص کے ہیں اور دوسروں کے لیے عبرت کا سامان۔

کاہل پتن بیجا نگر کی ایک بندرگاہ ہے۔ یہاں مروارید کی تجارت ہوتی ہے۔ اس کے قریب ایک جنگل ہے نہایت خوشگوار۔ اس جنگل میں ایک عظیم مقبرہ ہے۔ جب مسافر اور سیّاح اس کی زیارت کا عزم کرتے ہیں تو ان میں بے پناہ وجد و شوق کا عالم پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ رقص کرنے لگتے ہیں۔ یہ صورتِ حال چند مرتبہ دیکھنے میں آئی۔

محمود بلخی کٹک میں شاہ عظمت نامی ایک عارف حقیقی سے ملا جو بظاہر مہمل گفتگو کرتے تھے، لیکن ان کا باطن معمور تھا۔ شاہ عظمت نے اس بلخی سیّاح کو غور سے دیکھا۔ اس کے زاد و بوم کے بارے میں سوالات کیے۔ پھر پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے جیسے ان پر خفقان طاری ہو گیا ہو۔ حاضرینِ محفل بھی رونے لگے۔ جب سب پُر سکون ہوئے تو اس درویش نے اپنی دری کے نیچے ہاتھ ڈالا اور مٹھی بھر اشرفیاں نکالیں، اپنے ایک مُرید کو دیں اور اس کے کان میں کچھ کہا اور اپنے ایک دوسرے ارادت مند سے کہا کہ جاؤ علاقے کے والی اور دیگر شرفار اور امرار کو دعوت دو۔ شیخ نے اس کے بعد اپنی حرم گاہ کا رُخ کیا اور محمود بلخی سے وہاں ٹھہرنے کو کہا۔ اس سیّاح نے شیخ کے متعلقین سے ان کے ذرائع آمدنی کے بارے میں دریافت کیا۔ اسے جواب ملا کہ بیس سال ہو گئے، شیخ نذر و نیاز اور ہدایا قبول نہیں کرتے۔ ان کی جائداد، وظیفہ یا کوئی اور ذریعے سے آمدنی بھی نہیں، لیکن وہ کبھی کسی کو دس ہزار روپے بخش دیتے ہیں اور

خود ان کا خرچ بھی بیس روپے سے کم نہیں۔ ان تمام مصارف کا مخزن تخت پر بچھی ہوئی دری کے نیچے ہے۔ اسی دوران علاقے کا والی، دیگر اہل شہر اور تمام سادات و علماء آ گئے۔ ایک عظیم محفل منعقد ہوئی۔ والئ شہر شیخ کی خلوت میں بھی حاضر ہوتا ہے اور ان سے مشورہ کرتا ہے۔ والئ شہر کے مشورے سے شیخ نے اپنی لڑکی کا عقد محمود بلخی سے کر دیا اور یہ لڑکی محمود بلخی کے ساتھ آگرے میں تھی کہ اس کا انتقال ہو گیا۔

جب محمود بلخی اڑیسہ میں تسلیم و رضا کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا تو ایک رات طوفانی ہوا چلی، ہولناک بجلی چمکی اور عجیب و غریب واقعات رونما ہوئے۔ کٹک میں چند عظیم الشان کشتیاں (جہاز) دریا سے اُڑ کر ساحل دریا سے ایک کوس (کروہ) کے فاصلے پر ایک صحرا میں جا پڑیں۔ قصبہ مانکندی میں ایک بڑے تالاب (جس کا دائرہ پندرہ جریب تھا) کے پانی میں ایسا طوفان آیا کہ اس کی مچھلیاں درختوں یا دور زمین پر جا پڑیں۔ سب سے عجیب و غریب واقعہ یہ تھا کہ ایک عورت اپنے دودھ پیتے بچے کے ساتھ سو رہی تھی۔ عورت دور جا پڑی اور بچہ اسی جگہ سوتا رہا۔ پرگنہ راج پور (نٹ راج) میں شارع عام کے قریب ایک باغ تھا۔ اکثر لوگوں نے اسے دیکھا تھا۔ اس رات اس باغ کے تقریباً چار ہزار آم، املی، بڑ، پیپل وغیرہ کے تناور درخت جڑ سے اُکھڑ گئے اور لوگ باغ کو پہچان نہ سکے۔ یہ درخت دو کوس (کروہ) دور ایک علاقے میں پڑے ہوئے پائے گئے۔ اس وحشت ناک رات میں کوئی عمارت محفوظ نہ رہی۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایک ہی قریہ اور محلے میں طوفانی ہوا ایک ہی جانب چلی اور دوسری جانب کے درخت کے پتے بھی نہیں ہلے۔ اس علاقے کے بزرگوں کا خیال ہے کہ اس قسم کا طوفان ہر بیس سال بعد آتا ہے اور جنوں اور دیوتاؤں کا کارنامہ ہوتا ہے۔

محمود بلخی نے کتے کے برابر دو بندر دیکھے جو چور اور جھوٹے کا پتہ لگا لیتے تھے۔ اگر کسی کا سازوسامان غائب ہو جاتا تو مشتبہ لوگوں کا نام کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھ کر ان کے سامنے رکھ دیا جاتا۔ یہ دونوں بندر ایک دوسرے کے مشورے سے ایک ٹکڑا اُٹھا لیتے اسی پر چور کا نام ہوتا تھا اور یہ کاغذ کا ٹکڑا اس شخص کو دے دیتے تھے جس کا مال چوری ہوا تھا۔ اگر بندروں کے فیصلے سے متفق نہ ہو کر یہ عمل بار بار دُہرایا جاتا تو بندر بھڑک اُٹھتے اور صاحب مال سے عداوت پر اُتر آتے اور

اسے زخمی کر دیتے تھے۔ یہ واقعہ کئی بار دیکھنے میں آیا۔ اس علاقے کے والی نے یہ دونوں بندر جہانگیر بادشاہ کو تحفے میں بھیج دیے تھے، بندروں کے دربار میں پہنچنے سے قبل ہی بادشاہ نے رحلت کی اس لیے شاہجہاں نے انھیں منحوس سمجھا اور واپس کر دیا۔

اس علاقے کا ایک واقعہ جگر خواروں اور ان سے پہنچنے والی تکلیفوں کے بارے میں ہے۔

ایک بار تقریباً نو سالہ لڑکی کو اس کے ماں باپ والی کے پاس لائے اور کہا کہ یہ جگر خوار ہے اور اپنے بھائیوں اور رشتے داروں کے چند بچوں کو ضائع کر چکی ہے۔ چونکہ اس کا قتل انھیں مجرموں کے کٹہرے میں کھڑا کر دیتا اس لیے وہ اسے والی کے پاس لائے تاکہ اس کا کام تمام کر دیا جائے اور لوگوں کو اس کے عذاب سے نجات ملے۔ محمود بلخی کو اس بات پر یقین نہیں آیا، بچی بھی ملیح و خوبصورت تھی، اس لیے اس نے والی سے درخواست کی کہ بچی اسے دے دی جائے، لیکن والیٔ شہر نے اسے قتل کرا دیا۔

ایک بار والی کا ایک ملازم بیمار ہو گیا۔ جب اس کی حالت بگڑنے لگی تو والیٔ شہر نے فوراً ایک شخص کو بھیجا کہ وہ جہرہ کو بلا لائے۔ جہرہ اس شخص کو کہتے ہیں جو ابتدا میں جگر خوار رہا ہو، لیکن خدا اسے پھر اس لعنت سے نجات دلا دے۔ یہ شخص جگر خواروں کی عادات اور ان کے آسیب سے واقف ہوتا ہے۔ جب یہ جہرہ آیا، اس نے بیمار کے پاس آگ جلادی اور سونگھ کر بتایا کہ فلاں جگر خوار کی یہ حرکت ہے۔ اسے بلایا گیا۔ کچھ دیر بعد ایک بوڑھی عورت کو پیش کیا گیا۔ اس سے پوچھ گچھ کی گئی۔ اس نے کہا "فلاں دن مجھے اس شخص سے ایک تکلیف پہنچی تھی۔ میں نے موقع پاکر انتقام لیا ہے۔" بوڑھی عورت سے اس کا گناہ معاف کرنے کو کہا گیا۔ اس نے کہا کہ اگر والیٔ شہر میرے جرم معاف کر دے تو میں بھی اس شخص کا علاج کر سکتی ہوں۔ جب دونوں طرف سے عہد و پیمان باندھ لیا گیا تو بیمار کو بوڑھی عورت کے ساتھ اکیلے چھوڑ دیا گیا۔ جگر خوار بوڑھی عورت نے بیمار کی پنڈلی میں ایک شگاف دیا اور اس میں سے انار کے دانے کے برابر کوئی چیز نکالی۔ اسے پانی میں حل کیا اور بیمار کو پلا دیا۔ بیمار کو تھوڑی ہی دیر میں شفا ہو گئی اور عورت کی آنکھوں میں نمک ڈال کر رہا کر دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جگر خوار کی توبہ یہ ہے کہ اگر اس کی آنکھوں میں نمک ڈال دیا جائے تو جگر خواری کی لعنت باطل ہو جاتی ہے۔

ایک روز قریب سے دو جگر خواروں کو والی کے پاس لایا گیا۔ ان سے کہا گیا کہ وہ اپنا عمل اس کے سامنے کریں۔ جگر خواروں نے ایک تربوز منگایا اور اپنی نظریں اس پر مرکوز کردیں۔ کچھ دیر بعد جب تربوز کاٹا گیا تو اس کا گودا غائب تھا۔ اس گروہ کی پہچان یہ ہے کہ اگر مرچیں پیس کر ان کی آنکھوں میں ڈالی جائیں تو ان کی آنکھوں میں نہ سوزش ہوتی ہے اور نہ ہی ان سے پانی بہتا ہے۔ اسی طرح اگر بھاری پتھر ان کی کمر سے باندھ کر دریا میں ڈال دیا جائے تو یہ لوگ غرق نہیں ہوتے بلکہ سطح آب پر تیرتے رہتے ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ یہ گروہ دیوالی کی رات کو تین سو کوس (کروہ) کا فاصلہ طے کرتے ہیں اور واپس آجاتے ہیں اور اس سفر میں جو بھی ان کے سامنے آتا ہے، ان کی زد سے بچ نہیں سکتا۔

محمود بلخی نے فتح پور سیکری کی سیر کی اور اجمیر میں خواجہ معین الدین چشتی اور امیر حسین خنگ سوار کے مزارات کی زیارت کی۔ اجمیر ہی میں اس نے اعتمادالدولہ طہرانی کی عمارات کا جائزہ بھی لیا۔ (کسی ذریعے سے تصدیق نہیں ہوتی کہ اعتمادالدولہ نے اجمیر میں عمارات تعمیر کرائی تھیں)۔ محمود بلخی جیسلمیر بھی گیا۔ اس نے وہاں قلعہ دیکھا، مندر دیکھے جہاں سارے ہندوستان سے ایک معینہ دن تقریباً پچاس ہزار جوگی جمع ہوتے ہیں۔ وہاں کا راجا ان کے استقبال کے لیے شہر سے باہر آتا ہے۔ جوگیوں کی احوال پرسی کرتا ہے اور مال و دولت ان میں تقسیم کرتا ہے۔ اس شہر میں اس نے ایک تالاب اور دو مسطح اور ہموار سڑکیں دیکھیں۔ راجا کا حکم ہے کہ اس شہر کی عورتیں (جو ہندوؤں کی رسم کے مطابق خدمت پر مامور ہیں) جب پانی کے لیے باہر نکلیں تو ایک سڑک سے بوڑھی عورتیں اور دوسری سے جوان عورتیں تالاب پر جائیں۔ جوان مرد تالاب کے کنارے جو سڑک کے آخر میں واقع ہے جھنڈے لہراتے ہوئے چاشت کے وقت تک بیٹھے رہیں اور عورتوں کے ساتھ خوشی و خرمی سے وقت گزاریں۔ جب ناقوس کی آواز بلند ہو اور پوجا کا وقت آئے تو مندر میں آکر پوجا کریں۔ یہ ہر روز کا معمول ہے۔ اس جگہ کی جوان عورتوں کے لباس سرخ اور بوڑھی عورتوں کے سفید ہوتے ہیں۔ یہاں کے راجاؤں کا یہ دستور بھی ہے کہ تخت نشینی کے وقت ایک صاحب جمال کنیز خرید کر اپنے اجداد کی ارواح کی خوشنودی کے لیے اوباشوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ رات کے وقت کنیزوں کو صحرا میں چھوڑ دیا جاتا ہے، وہ اپنا جسم فروخت کرتی ہیں اور

آمدنی کو راجہ کے اجداد کی ارواح کے لیے بخش دیتی ہیں۔

قصبۂ شکر (سُکر) میں عورتیں مرد برہنہ بغیر کسی شرم وحیا کے دریا کے کنارے ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ کپڑے دھونے میں مشغول رہتے ہیں۔ عورتوں سے اس طرح ملنے کے باوجود مردوں سے کوئی نازیبا حرکت سرزد نہیں ہوتی۔ تعجب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو مسلمان اور متدین سمجھتے ہیں۔ یہاں آم، کھجور، خربوزہ، تربوز، انگور، انار کثرت سے اور بہت اچھے ہوتے ہیں۔ یہاں کے لوگ اجنبی نواز اور مسافر دوست ہیں، روزہ، نماز اور دیگر عبادات کی طرف مائل و راغب ہیں۔

محمود بلخی سندھ سے اپنے وطن بلخ کا رُخ کرتا ہے اور راستے میں بعض مشکلات کا سامنا کرنے کے بعد وطن پہنچتا ہے اور وہاں کے بادشاہ نذر محمد خاں کے حکم سے اپنے سفر کی یہ روداد لکھتا ہے۔ ■■

حواشی

۱۔ بحرالاسرار کو پروفیسر ریاض الاسلام نے مرتب کیا ہے۔ اس پر پروفیسر صاحب کا مقدمہ بھی تاریخی نوعیت کا حامل ہے۔ یہ سفر نامہ کراچی یونیورسٹی سے ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا ہے۔

۲۔ محمود بلخی کے بقول: "چون محض نظارہ و خالص مشاہدہ پیش نہاد خاطر فاتر بود"، بحرالاسرار، صفحہ ۴

۳۔ پروفیسر ریاض الاسلام صاحب نے تاریخ کی ان تمام کتابوں کا تعارف کرایا ہے جو محمود بلخی کے مطالعے میں رہیں۔ رک: مقدمہ صفحہ ۳-۴

۴۔ حافظ رخنہ غالباً اس علاقے کے فوجدار تھے۔

۵۔ پروفیسر ریاض الاسلام نے بڑی دقتِ نظری کے ساتھ محمود بلخی کے سفر کے دوران منازل کا ذکر کیا ہے اور ان مقامات کا تعین بھی کیا ہے۔ رک: بحرالاسرار، مقدمہ از ریاض الاسلام

۶۔ یہ غالباً وہی مقصلہ ہے جس کا بابر نے گورکھری کے نام سے بابر نامہ میں ذکر کیا ہے۔ رک: بحرالاسرار، تعلیقات، صفحہ ۳۱

۷ شیخ بابا رتن تبرہندہ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۰/۱-۱۳۰۰ میں انتقال کیا۔

۸ [حاشیے میں کچھ تحریر نہیں ہے۔]

۹ روایت ہے کہ ۵ محرم کو حضرت امام حسنؓ کے لڑکے حضرت قاسم کے ساتھ امام حسین کی لڑکی کا عقد ہوا تھا۔

۱۰ اس وحشت ناک بیان پر یقین کرنا مشکل ہے۔ یہاں محمود بلخی سے اشتباہ ہوا ہے۔ اگر یہ حقیقت ہوتی تو اس کا ذکر لازمی طور پر کسی دوسرے ماخذ میں بھی ہوتا اس لیے کہ اس انسانیت سوز رواج کو خود حکومت وقت بھی برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ محمود بلخی کے زمانے میں عاشورہ کے دن فساد ہو گیا ہو جو محض ایک اتفاق رہا ہو۔

۱۱ کسی بھی revolving عمارت کے بارے میں غالباً یہ سب سے قدیم اشارہ ہے۔ آج بھی اس قسم کی عمارتیں خاص طور پر ہندوستان میں زیادہ نہیں۔

۱۲ یاد رہے کہ اس وقت تک شاہجہاں آباد وجود میں نہیں آیا تھا۔

۱۳ یہ آمیر کے راجا بھگوان داس کے لڑکے تھے۔ اکبر کے دور حکومت میں متھرا سے سات میل شمال کی طرف یہ مندر راجا مان سنگھ نے تعمیر کرایا۔ تفصیل کے لیے رک: بحر الاسرار، تعلیقات، صفحہ ۳۵

۱۴ یعقوب بیگ کے لڑکے سعید خان کے خواجہ سرا ہلال نے ہلال آباد آگرہ سے شمال مغرب میں چھ کوس کے فاصلے پر بسایا۔ سعید خان جہانگیر کے منصب داروں میں شامل تھا۔

۱۵ یہ پوری ضلع میں ایک قصبہ ہے۔ جگناتھ مندر پوری میں ہے خوردہ میں نہیں جو پوری سے تیس میل دور ہے۔

۱۶ ابوالفضل نے آئین اکبری میں اس مندر کے بارے میں اجمالی تفصیل فراہم کی ہے۔ آئین اکبری (انگریزی ترجمہ از جیرٹ اور سرکار) جلد ۲، صفحات ۱۳۹-۱۴۰

۱۷ یہاں بحر اخضر سے غالباً مراد اوقیانوس ہند ہے۔

۱۸ ساحل اڑیسہ پر پوری سے بیس میل دور کنارک واقع ہے۔ ابوالفضل نے بھی اس کے بارے میں مختصر اطلاع فراہم کی ہے، آئین اکبری، انگریزی ترجمہ، جلد ۲، صفحہ ۱۴۰-۱۴۱

۱۹ محمد قلی قطب شاہ (۹۸۸/۱۵۸۰-۱۰۲۰/۱۶۱۲) نے یہ شہر ۱۵۸۹ء میں آباد کیا۔

۲۰ اس قصبے کی شناخت نہیں ہو سکی۔

۲۱ یہ ضلع گنتور (مدراس) میں واقع ہے۔

۲۲ اس کی شناخت بھی نہیں ہوسکی۔ ۲۳ غالباً چندر کٹی جواب میسور میں ہے۔

۲۴ ابراہیم عادل شاہ (۹۸۸ ۔ ۱۰۳۷/ ۱۵۸۰ ۔ ۱۶۲۷) یا محمد عادل شاہ (۱۰۳۷ ۔ ۱۰۶۷/ ۱۶۲۷ ۔ ۱۶۵۶)

۲۵ اس شخص کی شناخت نہیں ہوسکی۔ ۲۶ حسین نظام شاہ سوم جو ۳۲ ۔ ۱۶۳۱ میں تخت نشین ہوا۔

۲۷ بتن کوئی مقام تھا احمد نگر کی سلطنت میں۔

۲۸ بیجانگر یا وجے نگر جو وجے نگر سلطنت کا پایۂ تخت ہے۔ ۲۹ یہ غالباً ٹورنیڈو تھا۔

۳۰ جگر خواروں کے بارے میں ابوالفضل نے آئین اکبری میں بھی تقریباً یہی اطلاعات فراہم کی ہیں۔ آئین اکبری انگریزی ترجمہ، جلد ۲، صفحہ ۳۴۰ ۳۱ متوفی ۶۳۳/ ۱۲۳۶

۳۲ یعنی سید حسین مشہدی خنگ سوار جنھیں اجمیر کی فتح کے بعد قطب الدین ایبک نے اجمیر کا گورنر مقرر کیا تھا۔ آب کوثر، محمد اکرام، صفحہ ۲۲۸

بیان ملکیت ماہنامہ 'جامعہ' اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ ۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

قومیت: ہندوستانی پتہ۔ ۳۴۹۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ ایڈیٹر: شمیم حنفی قومیت: ہندوستانی

پتہ: بی ۱۱۴، ذاکر باغ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

—— جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۔ ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی اپریل ۱۹۹۵ء

عہدِ سرشار کا لکھنؤ

فیروز مکرجی / ترجمہ : مسعود الحق

(۲)

ان میں سب سے پہلے ہم غالب (۱۸۶۹ - ۱۷۹۷ء) کا تذکرہ کریں گے کہ وہ اپنے عہد کے اہم ترین نمایندوں میں سے ایک ہیں۔ ان کے خطوط اور ان کی شاعری میں ان کے اطراف ہونے والے واقعات پر ان کے ردِّعمل کے بڑے واضح اشارے ملتے ہیں۔

غالب آگرہ میں ایک متمول خاندان میں پیدا ہوئے۔ ابھی وہ چھوٹے ہی تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہوگیا، جس کی وجہ سے ان کی زندگی کسی حد تک لاأبالی اور آزاد مشربی کی گزری۔ ان کی شادی کم عمری ہی میں (۱۸۱۰ء) ہوگئی تھی۔ ۱۸۱۲ء کے لگ بھگ وہ مستقل طور پر دہلی آگئے۔ اس وقت دہلی ایک بار پھر علم و ادب کا ایک مرکز بن چکی تھی۔ ان کے قیام کے ابتدائی دنوں میں دہلی قدامت پرستوں اور وہابی کہے جانے والے مذہبی مصلحین کے درمیان کش مکش کا مرکز تھی۔ غالب کے اکثر بہترین دوستوں کا تعلق قدامت پرست حلقوں سے تھا مگر بہت سے معاملات میں خود غالب کے خیالات، وہابیوں سے زیادہ قریب تھے۔ مگر انھوں نے دونوں گروہوں سے اختلاف کیا کیوں کہ وہ خود ہر قسم کے مذہبی کٹرپن سے یکسر مبرّا تھے، دوسروں کو برداشت کرنے کا مادّہ تھا اور مذہبی اصولوں کی پیروی کے معاملے میں کھلّم کھلّا لاپروا تھے۔

اس زمانے میں غالب کی آمدنی کا واحد ذریعہ انگریز حکّام سے ملنے والی ایک

خاندانی پنشن کا محض کچھ حصہ تھا۔ حصّے کی صحیح رقم کے سلسلے میں ایک نزاع پیدا ہوگئی، انھوں نے اپنے مقدمے کو کلکتے میں اعلاترین حکام کے سامنے لے جانے کا فیصلہ کیا۔ اس مقصد کے پیش نظر ۱۸۲۷ء میں وہ دہلی سے روانہ ہوئے۔ لکھنؤ اور بنارس ہوتے ہوئے وہ فروری ۱۸۲۸ء میں کلکتہ پہنچے۔ کلکتے میں انھوں نے کافی دن قیام کیا۔ دہلی میں ان کی واپسی نومبر ۱۸۲۹ء میں ہوئی۔ انگریزی خصوصیات کے اس عظیم شہر کو دیکھنا غالب کی زندگی کا ایک بہت اہم تجربہ تھا۔ ان کی تحریروں سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ انھوں نے اس شہر میں جو کچھ دیکھا اس سے وہ بے پناہ متاثر ہوئے۔ بہرحال مقدمہ وہ جیت نہ سکے۔ مزاج کے اعتبار سے غالب وہ آدمی تھے جسے اچھی زندگی گزارنے کا شوق تھا، چنانچہ ان کی مالی مشکلات ہمہ وقت بڑھتی ہی رہیں۔ ۱۸۵۰ء میں وہ مغل دربار سے ایک باقاعدہ وظیفہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اور کچھ عرصے بعد بہادر شاہ ظفر کے استاد مقرر ہوگئے۔ بغاوت ہونے کے وقت تک انھوں نے انگریزوں اور بادشاہ کے مقرّبین دونوں میں اچھے خاصے دوست پیدا کر لیے تھے۔ ان تعلقات نے، بغاوت اور اس کے خمیازوں کو ان کے لیے بڑا تلخ تجربہ بنا دیا۔ ماہ مئی کے اوائل میں جب باغی سپاہی میرٹھ سے شہر میں داخل ہوئے اس وقت غالب دہلی ہی میں تھے۔ محاصرے اور ستمبر میں دہلی پر انگریزوں کے دوبارہ قبضے کے بعد ہفتوں اور مہینوں تک ہونے والی انتقامی کارروائیوں (جس میں گنہگاروں کے ساتھ بہت سے بے گناہ بھی ابتلا کا شکار ہوئے) کے سارے زمانے میں وہ یہیں رہے۔ اس زمانے میں لکھے ہوئے اُن کے خطوط ان کے احساسات کی صریحی شہادت دیتے ہیں۔ ان واقعات کے کچھ ہی دنوں بعد وہ لکھتے ہیں :

> "کوئی یہ نہ سمجھے کہ اپنی بے رونقی اور تباہی کے غم میں مرتا ہوں۔ جو دُکھ مجھ کو ہے اس کا بیان معلوم۔ مگر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔ انگریز کی قوم میں سے جو ان روسیاہ کالوں کے ہاتھ سے قتل ہوئے، ان میں سے کوئی میرا اُمید گاہ تھا اور کوئی میرا شفیق اور کوئی میرا دوست اور کوئی میرا یار اور کوئی میرا شاگرد۔ ہندوستانیوں میں کچھ عزیز کچھ دوست کچھ شاگرد، کچھ معشوق۔ سو وہ سب خاک میں مل گئے۔"[۴۲]

۵ ,دسمبر ۱۸۵۷ء کو وہ لکھتے ہیں :

"صاحب تم جانتے ہو کہ یہ کیا معاملہ ہے اور کیا واقعہ ہوا۔ وہ ایک جنم تھا جس میں ہم تم باہم دوست تھے اور طرح طرح کے ہم میں اور تم میں معاملات مہر و محبت در پیش آئے، شعر کہے، دیوان جمع کیے۔ اس زمانے میں ایک بزرگ تھے اور ہمارے دلی دوست تھے منشی نبی بخش ان کا نام اور حقیر ان کا تخلص۔ نہ وہ زمانہ رہا نہ وہ اشخاص نہ وہ معاملات نہ وہ اختلاط نہ وہ انبساط۔ بعد چند مدت کے ... دوسرا جنم ہم کو ملا ہے۔ اگرچہ صورت اس جنم کی بعینہ مثل پہلے جنم کے ہے لیکن ایک دوست اس جنم کے دوستوں میں سے نہیں پایا جاتا۔"[۲۵]

بعد کے بہت سے خطوط میں، اُس اندوہ کا تذکرہ ملتا ہے جو انھوں نے دہلی عوام کے خلاف اُٹھائے جانے والے تادیبی اقدامات کی وجہ سے جھیلا تھا یا بغاوت کی سرکوبی کے بہت بعد کو شہر کے مختلف محلوں میں مکانات اور دہلی کی تاریخی عمارتوں کے بے سبب انہدام سے انھیں ہوا تھا۔

ان ہنگامی برسوں میں ان کے رویئے قدرتی طور پر اسی نقطۂ نظر کا نتیجہ تھے جو انھوں نے بغاوت سے بہت پہلے اختیار کیا تھا۔

جہاں تک پُرانے نظام کی توانائی کے بارے میں کسی خوش فہمی کا شکار ہونے کا تعلق ہے، غالب بڑے روشن دماغ اور واضح بصارت کے آدمی تھے۔ ان کے تخلیقی اور متجسّس ذہن نے برطانوی اقتدار کے فروغ و استحکام سے منسلک ترقیوں کو خوش آمدید کہنے کی ضرورت اور ناگزیری کا انھیں بہت جلد احساس دلادیا۔ ایک واقعہ جو بغاوت سے کچھ سال پہلے ہوا تھا۔ ان کے رویئے کی بڑی اچھی تصویر کشی کرتا ہے۔ سرسیّد نے آئینِ اکبری، اکبر اعظم کے نظامِ حکومت سے متعلق ایک عظیم دستاویز کا ایک نیا ایڈیشن ترتیب دیا تھا اور زمانے کے چلن کے مطابق انھوں نے غالب سے کتاب کے لیے ایک توصیفی تعارف لکھنے کی درخواست کی کہ اسی کے ذریعے نسبتاً نئے لکھنے والوں کو عوام سے متعارف کرایا جاتا تھا۔ غالب نے درخواست کی تعمیل میں ایک نظم لکھی جو مذکورہ مقصد کے لیے اتنی غیر مفید تھی کہ سرسیّد نے اسے استعمال نہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ غالب کا کہنا تھا کہ آج جب کہ لاتعداد نئی اور اہم چیزیں ہمہ روز سامنے آرہی ہیں، اتنے پُرانے

ماضی کے مسائل پر غور و خوض کرنا بے معنی اور سعیٔ فضول ہے۔

گر ز آئین می رود با ما سخن
چشم بکشا و ندریں دیر کہن!
صاحبانِ انگلستان را نگر
شیوہ و انداز ایں را نگر
تا چہ آئین ہا پدید آوردہ اند
ہرگز کس ندید آوردہ اند
تا چہ افسوں خواندہ اندانیاں بر آب
دود کشتی ہمیں راند در آب
مردہ پروردن مبارک کار نیست
خود بگو کاں نیز جز گفتار نیست

(ترجمہ) اگر تم "آئین" (کتاب کے نام کی طرف اشارہ بھی ہے اور لفظ کے عام معنی بھی یعنی سماجی زندگی کے اصول وضوابط مراد ہیں) کی بات کرنا چاہتے ہو تو اس پرانی دنیا میں اپنے اردگرد نظر ڈالو اور دیکھو کہ انگریزوں نے کیا کردیا ہے۔ ان کے طریقوں کو دیکھو، اس نئے قانون پر نظر ڈالو جو انھوں نے متعارف کرایا ہے، اور جس طرح کا قانون دنیا نے اس سے پہلے کبھی دیکھا بھی نہیں تھا۔۔۔ دیکھو کہ انھوں نے پانی پر کیا جادو کیا ہے کہ اس کی بھاپ، ان جہازوں کو سمندروں میں چلا رہی ہے، زمانے کی ہر اچھی چیز وقت کے ساتھ ساتھ مزید بہتر ہوتی ہے۔ ماضی کے گن گاتے رہنے میں کیا بھلا ہوگا؛ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ محض تضییع اوقات نہیں ہے؟[۲۶]

۱۸۵۴ء کے اپنے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ مغل دربار میں وقتاً فوقتاً مشاعرے ہوتے رہتے ہیں مگر وہ ان میں صرف اس وقت جاتے ہیں جب ان کا دل چاہتا ہے۔ اس کے آگے انھوں نے لکھا ہے کہ بہر حال

یہ صحبت تو چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں

اس سب کے باوجود وہ پرانے سماج کی بہت سی روایات سے بڑا گہرا تعلق رکھتے تھے۔ ان میں ایسی روایتیں بھی تھیں، جنھیں ان کی سیاسی عدم اہمیت کے باوجود دہلی میں مغل دربار شدید دشواریوں اور تکلیفوں کے باوجود زندہ رکھنے میں لگا ہوا تھا۔ لکھنؤ کی طرح مغل دہلی کے آخری ایام کی نمایاں خصوصیت تھی: ثقافتی سرگرمیوں میں حقیقی دل چسپی شعر و ادب اور علم کی فعال سرپرستی؛ اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی اتحاد و ہم آہنگی پر زور۔ اور غالب ایسے آدمی نہیں تھے جن کی نظروں میں ان چیزوں کی قدر و منزلت کسی طرح بھی کم ہوتی۔ قدیم و جدید کی یہ کش مکش ابھی اپنے عروج پر نہیں پہنچی تھی کہ غالب کا ۱۸۶۹ء میں انتقال ہو گیا۔ لیکن جب کوئی مڑ کر انیسویں صدی کے اردو ادب پر نظر ڈالتا ہے تو غالب کا نام ایک ایسے عظیم ادیب و شاعر کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جس کا گہرا تعلق اگرچہ نہ تو پرانے سیاسی نظام سے تھا اور نہ ہی نئے سیاسی نظام سے، مگر وہ بغاوت ہند کے ایک بالغ تجربے کا مالک تھا۔ وہ ان دونوں کا نکتہ چیں بھی تھا اور ساتھ ہی دونوں کی اچھی باتوں کا معترف بھی۔ وہ ترقی پر پختہ ایمان رکھتا تھا مگر یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ پرانے نظام کی ہر اچھی چیز کو نہ صرف باقی رکھا جانا چاہیے بلکہ اسے آنے والوں تک پہنچانا بھی چاہیے۔

دوسرے تمام ادیب اور شاعر بحیثیت مجموعی کسی نہ کسی طرح متعصب تھے، نئے کے حق میں اور پرانے کے خلاف یا پرانے کے دوست اور نئے کے دشمن۔

حالی (۱۹۱۴-۱۸۳۷ء) غالب کے نسبتاً کم عمر ہم عصر اور ان کے سوانح نگار مولانا الطاف حسین حالی اوّل الذکر رویّے کی مثال تھے۔ ان کو نہ صرف اس بات کا یقین تھا کہ انگریز اب ہندوستان میں حکمراں کی حیثیت سے مستقل طور پر جم چکے ہیں بلکہ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ ان کی حکومت ملک کے لیے گراں قدر نعمتیں فراہم کردے گی اور ان نعمتوں سے مسلمان بھی مستفید ہو سکیں گے، بشرطیکہ انھوں نے حکومت کو اپنا مکمل تعاون دیا اور وقت کے تقاضوں کے مطابق نئے نقطۂ نظر کو پورے طور پر اپنا لیا۔ اسی لیے وہ سرسید احمد خاں کے بڑے پرجوش حامی تھے، جن کے سیاسی، سماجی اور تعلیمی افکار سے وہ اپنے آپ کو پورے طور پر متفق پاتے تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سرسیّد نے کارکنوں کے جو گروہ اپنے گرد جمع کیے تھے ان میں حالی اس گروہ کے بہت اہم رکن تھے جس نے اپنے مقاصد کی حمایت

حاصل کرنے کے لیے ادب کے ذریعے بڑا کام کیا۔ حالی کی مشہور مسدّس[۲۱] جو اُس وقت مقبول ترین نظم تھی، درحقیقت ایک کوشش تھی مسلمانوں کو اپنے انحطاط سے آگاہ کرنے اور اپنے احیاء کے لیے کمربستہ کرنے کی۔ نظم کا آغاز ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور اخلاقی حالت کے تذکرے سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد نظم میں قبل اسلام عرب کی تصویر پیش کی گئی ہے، جو اُس وقت ایک غیر مہذب، جاہل اور فسق و فجور میں مبتلا قوم تھی، پھر نظم میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو قبول کر لینے کے بعد کس طرح یہ لوگ بالکل بدل گئے۔ یہی جاہل عرب فاتح عالم بنے اور فلسفے، سائنس اور آرٹس کے میدان میں اپنی صلاحیتوں کی بنا پر اپنے آپ کو ممتاز کیا۔ اسلام قبول کرنے والی دوسری قوموں نے بھی دنیا میں بڑے بڑے کارنامے انجام دیے۔ مگر اب مسلمان اپنے مذہب کی تعلیمات کو بھول چکے ہیں اور ایک بار پھر لاعلم اور پسماندہ لوگوں کی صف میں شامل ہو گئے ہیں۔ نظم ایک رجائی بشارت پر ختم ہوتی ہے اور ترقی اور بہتر حالات کے لیے تبدیلی کی اُمید دلاتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ مسلمان زندگی کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کو تبدیل کریں۔ درحقیقت اپنی قوم کو جس کی طرف وہ اپنی تحریروں کے ذریعے بار بار لوٹ کر آتے تھے، ان کا یہی اصل پیغام تھا۔ اپنی ایک نظم میں وہ لکھتے ہیں:

لی ہے کروٹ ایک مدّت سے زمانے نے بدل
راس تھا اگلوں کو جو موسم گیا کب کا نکل
جو تمدّن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ
آ گیا ان کی بنیادوں میں سَر تا سَر خلل
کام کے ہیں اب نہ دنیا میں ہُنر ان کے نہ فن
اور بہ کار آمد زمانے میں ہے کَس اُن کا نہ بَل
ہیں نئی رسمیں، نئے آئیں، نئی ہے چال ڈھال
اور نئے علم و ہنر کا ہے جدھر دیکھو عمل
ہے نئی گویا زمیں ہے آسماں گویا نیا
کھینچلو، گویا کہ [illegible]

بڑھ رہے ہیں جو ہوا کا رُخ نہیں پہچانتے

رل رہے ہیں اپنی دوراندیشیوں کے اُن کو پھل

اسی طرح کے خیالات ایک دوسری نظم "فلسفۂ ترقی" میں بھی ظاہر کئے ہیں۔

حالی نے مسدّس سرسیّد کے مشورے پر لکھی تھی۔ سرسیّد کو جب پہلی بار یہ نظم سُنائی گئی تو ان پر اس کا کچھ ایسا اثر ہوا کہ انھوں نے حالی کو لکھا:

"جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا، میں کہوں گا حالی سے مسدّس لکھوالایا ہوں"[۲۹]

نظم فوراً ہی انتہائی مقبول ہوگئی۔ ترقی اور امید کے اس کے پیغام کا زبردست اثر ہوا۔ حالی انگریزی راج سے اس لیے متاثر تھے کیوں کہ اس نے لوگوں میں تحفّظ کا ایک احساس پیدا کیا تھا۔ اپنی تصنیف "حیاتِ جاوید" میں انھوں نے لکھا ہے[۳۰]:

"امن اور آزادی جو برٹش حکومت کی بدولت ہم کو اِس زمانے میں حاصل ہے وہ کسی عہد میں اور کسی دور میں ہندوستان کو نصیب نہیں ہوئی" (صفحہ ۲۵۷)

ایک اور جگہ انھوں نے لکھا ہے:

"سرسیّد نے پُرزور مذہبی دلائل سے ثابت کیا کہ انگریزی حکومت میں رہ کر مسلمانوں کا مذہبی فرض ہے کہ سلطنت کی اطاعت اور خیرخواہی اور وفاداری میں ثابت قدم رہیں، سلطنت کو کوئی مشکل پیش آئے تو جان و مال سے اس کا ساتھ دیں" (صفحہ ۲۶۰)

وہ برطانوی حکومت کو ٹھیک سمجھتے تھے کیونکہ پرانے نظام کے مقابلے میں یہ انھیں بہتر ہی لگتی تھی۔ لیکن سرسیّد کے برعکس انھیں انگریزوں سے ملنے جلنے اور ان میں اُٹھنے بیٹھنے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اسی وجہ سے جب انھیں شمس العلماء کا خطاب ملا تو انھوں نے کسی قدر افسردگی کے ساتھ اپنے بیٹے کو لکھا:

"اب مجھے انگریزوں سے ملنا پڑے گا"[۳۱]

حالی میں وطن کی محبت کوٹ کوٹ کر بھری تھی، بغاوت کے بعد جب برطانوی حکومت مستحکم طور پر قائم ہوگئی اور ملک میں امن وامان قائم ہوگیا تھا تو انھیں مستقبل کے بارے میں بڑی بڑی اُمیدیں تھیں۔ سرسیّد اور اُن کے دوسرے ساتھیوں کی طرح ان کا بھی خیال تھا

کہ بالآخر اب ترقی کی راہ دریافت ہوگئی ہے. مگر جوں جوں وقت گزرتا گیا انھیں ایسا محسوس ہونے لگا کہ ان کی توقعات غلط ثابت ہورہی ہیں۔ انھیں اس بات کا یقین ہونے لگا کہ نئی حکومت ہندوستان کی بہتری کے لیے قائم نہیں ہوئی ہے، ان کی نظموں میں بہت سے اشعار ایسے ہیں جن میں ان احساسات کی جھلک ملتی ہے۔

روسی ہوں یا تاتاری ہم کو ستائیں گے کیا!
دیکھا ہے ہم نے برسوں لطف و کرم تمھارا

انگریزوں کی سیاسی پالیسی کے بارے میں انھوں نے لکھا:

تدبیر یہ کہتی تھی جو ملک ہو مفتوح
واں پاؤں جمانے کے لیے تفرقہ ڈالو
اور عقل خلاف اس کے تھی یہ مشورہ دیتی
یہ حرف سبک بھول کے منہ سے نہ نکالو
پر رائے نے فرمایا کہ جو کہتی ہے تدبیر
مانو اسے اور عقل کا کہنا بھی نہ ٹالو
کرنے کے ہیں جو کام کیے جاؤ وہ لیکن
جو بات سبک ہو اُسے منہ سے نہ نکالو

حالی نے محسوس کیا کہ ان بدیسی اثرات کی وجہ سے ہندوستان اپنی ثقافتی اور اخلاقی قدروں کو کھوتا جارہا ہے۔

نہیں حالی ضرر سے وحشیوں کی لوٹ بھی لیکن
ضرور اس لوٹ سے جو لوٹ ہے علمی و اخلاقی [۳۴]

اس قسم کے خیالات میں جوں جوں اضافہ ہوا حالی اور سرسید کے درمیان اختلافِ رائے پیدا ہوتا گیا۔ اپنی زندگی کے آخری ایام میں حالی کو یوں محسوس لگا کہ علی گڑھ ایک ایسی نسل پیدا نہیں کررہا ہے جو قوم کے لیے مفید ہوگی اور ملک کو ترقی کی بشارت دے گی، اس کے بجائے وہاں سے ایسے افراد نکل رہے ہیں جنھیں زیادہ دلچسپی، خود اپنے بہتر مستقبل اور اچھی سرکاری

نوکریوں سے ہے۔ حالی کے خیالات کی اِس تبدیلی نے انھیں قوم پرست تحریک سے قریب کردیا۔ ۱۸۸۵ء میں جب انڈین نیشنل کانگریس قائم ہوئی تھی اُس وقت مسلمانوں کو اس سے دور رہنے کی تلقین کے سرسید کے موقف سے حالی نے اتفاق کیا تھا، مگر آخر زندگی میں ان کی ہمدردیوں کا رُخ بدل گیا۔ قوم پرستوں کی طرح ان کی بھی یہ رائے بنی کہ ہندوستان کی دولت، ملک سے باہر لے جائی جا رہی ہے۔ انھوں نے یہ بھی سوچا کہ ان تمام تحریکوں میں، جن کا مقصد ملک و قوم کی خدمت کرنا ہے، کوئی تحریک بھی سودیشی کی تحریک سے زیادہ منفعت بخش نہیں ہے کیونکہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں، دونوں کے لیے فائدے کی صورت نکالتی ہے۔ اسی لیے انھوں نے ۱۹۰۷ء میں لکھا:

"اس تحریک کا اثر ملک پر ضرور ہوگا اور رفتہ رفتہ کم و بیش ہوتا جاتا ہے لوگوں کو اس سُرنگ کا راستہ معلوم ہوگیا ہے جس راستے سے اس ملک کی دولت غیر ملکوں کو کھنچی چلی جاتی ہے۔ مگر اس راستے کا بند کرنا کوئی ہنسی کھیل نہیں ہے۔ اگر ایک صدی میں بھی ہندوستان غیر ملکیوں کی مصنوعات کا مقابلہ کرنے کے قابل ہوجائے تو کچھ لو بہت جلدی کامیابی حاصل ہوئی۔"[۲۵]

حالی اگرچہ اپنی زندگی میں بالکل آخر میں ان نتائج پر پہنچے تھے مگر ادیبوں اور شاعروں کا ایک اور اسکول تھا جو حالی سے بہت پہلے سے انگریز کا ناقد و نکتہ چیں رہا تھا۔ یہ سارے ادیب "اودھ پنچ" سے منسلک تھے۔ اودھ پنچ لکھنؤ کا ایک ادبی جریدہ تھا جس کی بنیاد ۱۸۷۷ء میں پڑی تھی۔ اس میگزین سے وہ تمام لوگ وابستہ ہوگئے تھے جن کے دلوں میں نہ تو انگریزی راج کے لیے اور نہ ہی تمام مغربی اداروں اور مغربی نظریات کے لیے سرسیّد جیسا جوش و خروش تھا اور نہ ہی یہ لوگ اس بات کے قائل تھے کہ ہندوستان کے سارے مسائل سرسیّد کی بتائی ہوئی راہ سے ہی حل ہو سکتے ہیں۔ اس مدرسۂ فکر کے سب سے اہم نمایندے اکبر (۱۹۲۱-۱۸۴۶ء) ہیں۔

اکبر ایک اوسط درجے کے خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی تعلیم مدرسوں اور سرکاری اسکولوں میں ہوئی۔ انھوں نے وکالت کی تربیت حاصل کی اور سرکاری ملازمت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ اس نوکری میں وہ نائب تحصیلدار مقرّر ہوئے۔ بعد کو ترقی کرکے جج کے عہدے پر

فائز ہوئے۔ سرکاری نوکری میں جو تجربات ان کو ہوئے ان سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ انگریزی راج کسی طرح بھی ہندوستان کے لیے پورے طور پر فائدہ مند نہیں ہے۔

ان کے نزدیک برطانوی تسلّط کا ماحول، حبس دم کا ماحول تھا۔ اسی لیے انھوں نے انگریزی راج سے متعلق سر سید اور ان کے رفقا کے تمام بلند بانگ دعووں کو بڑی شدّت کے ساتھ مسترد کر دیا۔

سانس لیتے ہوئے بھی ڈرتا ہوں　　یہ نہ سمجھیں کہ آہ کرتا ہوں
شیخ جی بس خدا سے ڈرتے ہیں　　میں تو انگریز ہی سے ڈرتا ہوں[۳۴]

ہم سب مطیع و خیر خواہِ انگلش　　یورپ کے لیے فقط ایک گودام ہے ہند[۳۵]

ان کا خیال تھا کہ انگریز جدید تعلیم میں ایک وہ طریقہ دیکھتا ہے جس سے ہندوستانیوں کو برطانوی راج کے ماتحت رکھا جا سکتا ہے۔

توپ کھسکی تو پروفیسر پہنچے　　جب بسولہ ہٹا تو رندہ ہے[۳۶]

علی گڑھ تحریک پر ان کے حملے انگریزوں کی طرف ان کے رویّے کا منطقی نتیجہ ہیں۔ وہ اس تحریک کے خلاف اس لیے ہیں کہ ان کے خیال میں یہ ہندوستانی نوجوانوں کے دماغوں میں ہر انگریزی چیز کے لیے پسندیدگی اور خود اپنی قومی روایات اور قومی تہذیب کے لیے حقارت پیدا کر رہی ہے۔ سر سید کے ان دعووں کے باوجود کہ مغربی تعلیم، ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل کو روشن اور شان دار بنانے میں معاون ہوگی، اکبر کا اصرار ہے کہ عملی طور پر علی گڑھ میں دی جانے والی تعلیم انگریزوں کی حکومت کی صرف معمولی معمولی انتظامی آسامیوں کو پُر کرنے کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ٹھیک ہے۔

چھوڑ لٹریچر کو اپنی ہسٹری کو بھول جا
شیخ و مسجد سے تعلق ترک کر اسکول جا
چار دن کی زندگی ہے کوفت سے کیا فائدہ
کھا ڈبل روٹی، کلرکی کر، خوشی سے پھول جا[۳۷]

جو بات بتائی جاتی ہے وہ کیا ہے فقط بازاری ہے
جو عقل سکھائی جاتی ہے وہ کیا ہے فقط سرکاری ہے[40]

کیا کہیں اغیار کیا کارِ نمایاں کر گئے
بی اے کیا، نوکر ہوئے، پنشن ملی اور مر گئے[41]

اکبر جدید تعلیم کے مخالف نہیں ہیں مگر وہ یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کو ایک جدید صنعتی ملک بنانے کے لیے جس قسم کی معلومات کی ضرورت ہے، یہ تعلیم ہندوستانیوں کو وہ معلومات فراہم کرے۔ وہ اس بات پر یقین نہیں کرتے کہ انگریز رضا و رغبت کے ساتھ ایسا ہونے دیں گے۔ اس لیے وہ خود ہندوستانیوں سے کہتے ہیں کہ وہ اس طرح کی معلومات چاہے انگریز انھیں روکنے کی جتنی بھی کوشش کرے، حاصل کرنے کی بہرحال کوشش کریں۔

انجن آیا نکل گیا زن سے | سن لیا نام آگ پانی کا
بات اتنی اور اس پر یہ طومار | غل ہے یورپ کی جانفشانی کا
علم پورا سکھائیں اگر! | تب کریں شکر مہربانی کا[42]

عزم کر تقلید مغرب کا ہنر کے زور سے
لطف کیا جو لے لیے موٹر پہ زر کے زور سے
غیر ملکوں میں ہنر کو سیکھ تکلیفیں اُٹھا
روکتے ہیں وہ اگر اپنے اثر کے زور سے[43]

اکبر بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ جدید خیالات و نظریات کو اپنانے کے شوق کی شدت میں ہندوستانیوں کو اپنے قومی افتخار کی طرف سے بے حس نہیں ہو جانا چاہیئے اور نہ ہی انھیں اپنی روایات کو، روایتی مذہب کو، کہ جس کو وہ ان روایات کا ایک اہم حصہ سمجھتے ہیں، ترک کرنا چاہیے۔ اگر اس خطرے سے بچا سکے تو پھر جدید خیالات کو اپنانے بلکہ مغربی لباس اور مغربی آداب جس سے بہرحال خود انھیں اتفاق نہیں ہے کی نقل تک کرنے میں انھیں

کوئی نقصان نظر نہیں آتا۔

قائم یہی بوٹ اور موزہ رکھیے
دل کو مشتاق مس ڈی سوزا رکھیے
ان باتوں پہ معترض نہ ہوگا کوئی
پڑھیے نماز اور روزہ رکھیے[۹۴]

اکبر علی گڑھ کے ان عام گریجویٹوں کی پھوہڑ مادیت سے بہت افسردہ تھے جو اپنی زندگی میں ذاتی آرام و آسائش کے حصول کے علاوہ کوئی دوسرا اعلا مقصد نہیں رکھتے تھے۔

اعلا مقصود چاہیئے پیش نظر
کوشش تیری ہو گو لطفِ ذاتی کے لیے
فرہاد پہاڑ پر عمل کرتا تھا
شیریں کے لیے یا ناشپاتی کے لیے[۹۵]

آخری مگر بہت اہم ایک بات یہ تھی کہ اکبر نے انگریزوں سے اتحاد کے ذریعے مسلمانوں کے مفادات کے حصول اور ان کی پرورش کے سرسید کے خیال کی بڑی سختی سے مخالفت کی۔

لڑیں کیوں ہندوؤں سے ہم یہیں کے اُن سے پنپے ہیں
ہماری بھی دُعا یہ ہے کہ گنگا جی کی بڑھتی ہو
مگر ہاں شیخ کی پالیسی سے ہم نہیں واقف
اسی پر ختم کرتے ہیں کہ جو صاحب کی مرضی ہو

یہ زیادہ تر مسلم ثقافتی حلقے تھے جن میں سرشار نے اپنی زندگی گزاری تھی اور ان ہی حلقوں میں ہونے والی قدیم اور جدید کی کش مکش ہے، سرشار کے سارے تخلیقی کام جس سے عبارت ہیں۔ مگر ایک ہندو ہونے کی وجہ سے، ہندو سماج میں چلنے والی اسی قسم کی تحریکوں سے وہ واقف بھی تھے اور ان میں انھیں دل چسپی بھی تھی۔ اگرچہ ان کے صرف دو ناول (کامنی اور بچھڑی دُلھن) ہیں جن کا اصل موضوع ہندو سماج ہے۔ ان کی تحریروں میں جگہ جگہ ہندو اصلاحی تحریکوں سے متعلق شخصیات اور رجحانات کے حوالے ملتے ہیں۔ یہ تحریکیں قدرتی طور پر بنگال میں شروع ہوئیں،

بنگال، ہندوستان کا وہ حصہ جہاں انگریزوں کا اثر سب سے پہلے اور سب سے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوا اور جہاں، اُنیسویں صدی کے آغاز ہی سے، مغربی خیال سے متاثر ہوکر راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲-۱۸۳۳ء) ہندو ازم کے ایک نئے تصوّر کی تبلیغ شروع کر چکے تھے۔ یہ راجہ رام موہن رائے اور ان کے رفقا ہی تھے جنھوں نے برہمو سماج کی تشکیل کی جس نے نہ صرف بُت پرستی جیسی، مذہبی روایتی رسوم کے خلاف مہم چلائی بلکہ ستی، کم سنی کی شادیوں، بیوہ کی دوبارہ شادی کی ممانعت جیسی ہندو ازم کی سماجی ناانصافیوں کے خلاف بھی جدوجہد کی۔

برہمو سماج نے ان قدیم رواجوں پر منفی حملوں تک ہی اپنے آپ کو محدود نہیں رکھا بلکہ عورتوں کی آزادی کے لیے لڑائی لڑی، مردوں جیسی تعلیم، حاصل کرنے کے عورتوں کے حق کے لیے آواز اُٹھائی۔ راجہ رام موہن رائے کے انتقال کے بعد ان کے کام کو کیشپ چندر سین اور ایشور چندر ودّیا ساگر جیسے لوگوں نے جاری رکھا۔

بعد کی ایک تحریک جس نے شمالی ہندوستان (خصوصاً پنجاب اور یوپی) میں بہت اثر ڈالا۔ وہ سوامی دیانند (۱۸۲۴-۱۸۸۳ء) کی تحریک تھی جنھوں نے ۱۸۷۷ء میں آریہ سماج کی بنیاد رکھی۔ مذہبی پہلو سے دیانند کی تعلیمات میں بہت سی چیزیں برہمو سماج سے ملتی جلتی ہوئی تھیں۔ مثلاً وہ بھی بُت پرستی اور بیوہ کی شادی پر پابندی کے خلاف تھے۔ مگر ان کے لیے ترمیم و تنسیخ اور تطہیر کے بعد تشکیل نو دیا ہوا ہندو ازم، عیسائیت اور اسلام کے خلاف ہندو احیاء پرستی کا ایک عسکری ہتھیار تھا اور برہمو سماج کا دوسرے مذاہب کی طرف رواداری اور برداشت کا رویّہ بھی ان کے نزدیک پسندیدہ نہیں تھا۔

آریہ سماج والوں کی سب سے بڑی کوشش تھی اچھوتوں کو ہندو کمیونٹی میں پورے طور پر ضم کرنے کی اور جن لوگوں نے کچھ دوسرے عقائد کو اپنا رکھا تھا انھیں دوبارہ ہندو ازم کی طرف لانے کی۔

آخر میں ایک دوسرے رجحان کا تذکرہ بہت ضروری ہے جو صدی کے آخر میں پیدا ہونے والے ہندو تصوّرات سے بہت متاثر تھا۔ یہ رجحان تھا تھیوسوفی عقیدے کا۔ اس عقیدے کا آغاز ۱۸۷۵ء میں ہندوستان سے باہر مادام بلاواتسکی اور کچھ دوسرے افراد نے کیا تھا۔

ہندوستان میں اس رجحان کا سب سے اہم اثر غالباً ہوم رول کی تحریک سے اینی بیسنٹ جیسی ممتاز تھیوسوفسٹ کے اتحاد میں دیکھا جا سکتا ہے۔

سرشار کی زندگی اور ان کے کاموں کے تاریخی پس منظر کے اس عام جائزے میں اُنیسویں صدی میں، اُردو بولنے والے علاقوں میں ہونے والی عظیم تبدیلیوں، ان تبدیلیوں سے پیدا ہونے والے متضاد خیالات و نظریات اور اُس عہد کے اُردو ادب میں ان خیالات کے پرتو کے تذکرے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ سرسری جائزہ سرشار کی تخلیقات کے تفصیلی مطالعے کے لیے ضروری تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔

سرشار کی ساری تخلیقات درحقیقت قدیم سے جدید کے درمیان کے عبوری دور کی پیداوار ہیں۔ ان میں وہ تمام خرابیاں موجود ہیں جو کسی ایسے عہد میں عام طور پر متوقع ہوتی ہیں مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان تخلیقات میں وہ تمام دلچسپیاں بھی موجود ہیں جو تنازعات کے دَور کے ادب میں ہوا کرتی ہیں، جہاں ہر مسئلے پر گرما گرم بحثیں ہوتی ہیں جن میں کوئی فریق نہ تو اپنی جیت کا دعویٰ کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی اپنی شکست ماننے پر رضامند ہوتا ہے۔ ■■

انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء - ایک تہذیبی روایت

خواجہ حسن نظامی کی نظر میں

سید جمال الدین

دہلی کے بطن میں تاریخ کے بے شمار دفتر محفوظ ہیں- ان میں سے کچھ دفتر شمس العلماء مصور فطرت خواجہ حسن نظامی کی بو قلمونی کے رہین منت ہیں- پیش نظر مضمون میں انقلاب دہلی یا ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے موضوع پر خواجہ صاحب کی بعض تصانیف کا فن تاریخ نگاری کے جدید اصولوں کی روشنی میں جائزہ پیش کیا جارہا ہے-

غدر دہلی کے موضوع پر خواجہ صاحب نے کیوں قلم اٹھایا' اس کی تفصیل میں جانے سے قبل اس تہذیبی پس منظر کا ذکر کرنا مناسب ہوگا جس میں خواجہ صاحب کی دانشورانہ صلاحیتوں نے نشو و نما پائی اور وہ اس طرز پر کہ وہ خود دہلی کی تہذیب کا ایک نمونہ بن گئے- اس تہذیبی پس منظر کا بیان میرے ایک مضمون میں ہوا ہے جس کا عنوان ہے "خواجہ حسن نظامی کے سفر نامے -- فکری تاریخ کی جھلکیاں" اور جو رسالہ جامعہ کے جون ۱۹۸۸ء کے شمارے میں شائع ہوا' اس کے چند اقتباس نقل ہیں :

> خواجہ صاحب کی پیدائش ۱۸۸۰ء کی ہے- حضرت نظام الدین اولیاء کے خانوادے سے آپ کو نسبت حاصل تھی- ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد

دہلی لٹ چکی تھی‘ تہذیبی زندگی کا انحطاط تھا‘ سیاست کی باگ ڈور انگریزوں کے ہاتھوں میں تھی‘ اس زمانے میں دلی سے دور رہنے والے ہو سکتا ہے سیاسی تبدیلیوں کو دیر سے محسوس کرپاتے ہوں‘ لیکن ان پر کیا گزرتی ہوگی جو اس کی گلیوں اور کوچوں میں رونق دیکھتے رہے ہوں گے۔ سیاسی اقتدار مغلوں کے ہاتھوں سے ہی نہیں گیا بلکہ پورے حکمراں طبقے کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اس حکمراں طبقے میں کئی قومیں شامل تھیں‘ ہندو بھی اور مسلمان بھی۔ دلی میں کسی باشعور شخص نے بغلیں نہ بجائی ہوں گی کہ آہا حکومت گئی بدیسی راج کریں گے۔ علماء و فضلاء کے طبقوں نے بھی اپنے سرپرست کھودئے‘ اس لیے تہذیب کا انحطاط شروع ہوا۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکی کے بعد دوسری بڑی خانقاہ حضرت نظام الدین اولیاء کی تھی‘ وہاں کے صاحب زادگان بھی اس انحطاط سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ خواجہ صاحب کے والد بزرگوار کو جو خود بھی اس انحطاط کی لپیٹ میں تھے‘ اس کا شدت سے احساس تھا اور یہی تمنا کرتے تھے کہ کاش ان کا بڑا بیٹا ہی کچھ کر دکھائے....

خواجہ صاحب کا بچپن اور شباب افلاس میں گزرا۔ والد کے اصرار پر انھوں نے تعلیم کی طرف توجہ دی اور اعلیٰ تعلیم پائی اور تہذیب سے بھی آراستہ ہوگئے۔ خواجہ صاحب کی شخصیت اور زندگی میں جو نیرنگیاں ملتی ہیں ان کی وجہ تعلیم کے دوران ملنے والی صحبت ہے۔ بہادر شاہ کے سمدھی میر الٰہی بخش‘ جن کی انگریزوں نے پنشن مقرر کی تھی ان کے بعض لواحق بستی حضرت نظام الدین میں رہنے لگے تھے۔ ان کے بچوں کی تعلیم و تربیت کاندھلہ‘ ضلع مظفر نگر کے مولانا محمد اسماعیل کے ذمہ تھی‘ خواجہ صاحب بھی ان کے شاگرد ہوگئے۔ شہزادوں کے ہم سبق بنے تو ان کی صحبت کا پورا فائدہ اٹھایا۔ ان شہزادوں سے ہمدردی پیدا ہونا لازمی بات تھی.... شہزادوں کی

صحبت نے تہذیبی طور پر انھیں آراستہ کیا اور بقول ان کے رفیق ملا واحدی صاحب ان کی زبان کو جو ہم "اتنا لوچدار پاتے ہیں' یہ ہم سبق اور ہم مکتب شہزادوں کی صحبت کا نتیجہ" تھا۔(۱)

خواجہ صاحب دہلی کے تہذیبی ورثہ کے شعوری طور پر امین بن گئے تھے۔ انھوں نے اس ورثہ کو اپنے سینہ میں محفوظ رکھنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علم سینہ کو سفینے میں منتقل کرکے آنے والی تمام نسلوں پر احسان عظیم کیا۔ انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء میں انھیں ایک ایسا موضوع مل گیا جس کے تحت انھوں نے عہد وسطی کی مٹتی ہوئی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو اوراق تاریخ میں محفوظ کردیا۔ یہ اوراق تاریخ جو کم اور زیادہ ضخامت کی کئی تصانیف پر مشتمل ہیں خواجہ صاحب کی تاریخی حسیت کا بین ثبوت پیش کرتی ہیں۔ میرے مشفق استاد پروفیسر مجیب فرماتے تھے کہ "تاریخ نصف ادب ہے۔" اور تاریخ نگاری کے جس قدر بھی نمونے ہمارے سامنے ہیں ان میں سے اس کلیئے کا اطلاق جتنا مولانا محمد حسین آزاد کی تصنیف "دربار اکبری" اور خواجہ صاحب کی تاریخی تصنیفات پر ہوتا ہے کسی اور تصنیف پر مشکل سے ہوتا ہے۔ خواجہ صاحب نے دہلی کی تہذیب کو بہت قریب سے دیکھا تھا' اس میں برسوں جھانکتے رہے تھے' اس میں رچ بس گئے تھے اور یہی رچاؤ ان کی تاریخی تصنیفات کا طرہ امتیاز ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر کوئی تہذیب آشنا نہیں تو وہ تاریخ کے ساتھ انصاف نہیں کرسکتا' بلکہ اس بڑھ کر وہ تو یہ بھی سمجھتے تھے کہ اگر تہذیب کا خود تجربہ نہیں کیا ہے تو بھی تہذیبی تاریخ کے موضوع پر قلم اٹھانا مناسب نہیں۔ "بیگمات کے آنسو" میں اس کتاب کے انگریزی ترجمے کے منصوبہ سے متعلق گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں :

> دوسری جنگ یورپ کے زمانے میں شمس العلما مولانا محمد حسین آزاد دہلوی کے پوتے آغا محمد اشرف صاحب کے ساتھ ایک انگریز لڑکی میرے پاس آئی اور اس نے کہا میں پان پر ایک کتاب لکھ رہی ہوں۔ میں نے کہا تم

نے کبھی پان کھایا بھی ہے؟ جواب دیا نہیں، میں نے پان نہیں کھایا میں نے
کہا پھر تم پان کی قدر کیا جانو، لو میرے ہاتھ سے ایک پان کھاؤ۔ اس کے بعد
میں نے کم چونے کا ایک پان گھر سے منگا کر اپنے ہاتھ سے اس لڑکی کے منہ
میں دیا۔ اس نے شکریہ ادا کیا....(۲)

دہلی کی تہذیب کے تمام پہلوؤں پر خواجہ صاحب کی گہری نظر تھی اس لیے انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے عنوان کے تحت جو کتابیں انھوں نے تصنیف کیں وہ تہذیب کی زندہ حکایت بن گئیں۔ ان تصنیفات میں سیاست کے اتار چڑھاؤ، معاشی ابتری، سیاسی شخصیات، تحریکات کے جلو میں ۱۸۵۷ء کے دلی کے تہذیبی عناصر کی بھرپور عکاسی ہوئی ہے۔

انقلاب دہلی سے متعلق خواجہ صاحب کی تصنیفات تحقیقی نتائج کی شکل میں نہیں ہیں۔ ان میں سے بیشتر فارسی یا انگریزی سے ترجمہ کی گئی ہیں، اخبارات کے اقتباسات ہیں، روزنامچے ہیں، مقدمے کی روداد ہیں۔ لیکن کتابوں کے ابتدائیہ میں یا اختتام پر خواجہ صاحب نے ۱۸۵۷ء کے حوالے سے جو تبصرے کیے ہیں وہاں ان کے تاریخی شعور کا پتا چلتا ہے۔ ان تبصروں پر اس مضمون میں مناسب جگہ پر گفتگو ہوگی۔

انقلاب دہلی سے متعلق تاریخی ادب جو اصلی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے، اسے قارئین کے سامنے پیش کر کے خواجہ صاحب نے بہت بڑی علمی خدمت انجام دی ہے۔ ترجموں کے ذریعہ ان ماخذ کو قارئین کے وسیع حلقے میں پہچانے کا عمل بھی خواجہ صاحب کے تاریخی شعور کی نشاندہی کرتا ہے۔

خواجہ صاحب کئی لحاظ سے اپنے زمانے سے آگے تھے۔ ان کا شمار ہندوستان کے ان مورخین کی اولین صف میں کیا جا سکتا ہے جنھوں نے زبانی تاریخ کی طرف پہلی توجہ کی۔ "بیگمات کے آنسو" زبانی تاریخ کا ایک بہترین نمونہ ہے۔ یہ زبانی تاریخ ہی ہے، اس کی سند اسی کتاب میں جابجا شامل بیانات سے مل جاتی ہے۔

مثال کے طور پر "بنت بہادر شاہ ظفر" کے عنوان سے جو آنسو بٹورے گئے ہیں اس کی ابتدا ایسے ہوتی ہے :

یہ ایک بیچاری درویشنی کی بچی پتا ہے ' جو زمانے کی گردش سے ان پر گزری۔ ان کا نام کلثوم زمانی بیگم تھا۔ یہ دہلی کے آخری مغل بادشاہ ابو ظفر بہادر شاہ کی لاڈلی بیٹی تھیں۔ چند سال ہوئے ان کا انتقال ہو گیا۔ میں نے بارہا شہزادی صاحبہ سے خود ان کی زبانی ان کے حالات سنے ہیں ' کیونکہ ان کو ہمارے حضور نظام الدین اولیاء محبوب الٰہی سے خاص عقیدت تھی ' اس لیے اکثر حاضر ہوتی تھیں ' اور مجھ کو ان کی دردناک باتیں سننے کا موقع ملتا تھا۔ نیچے جس قدر واقعات لکھے گئے ہیں وہ یا تو خود ان کے بیان کردہ ہیں یا ان کی صاحبزادی زینب زمانی بیگم کے ' جو اب تک زندہ ہیں اور پنڈت کے کوچے میں رہتی ہیں.....(۳)

"بیگمات کے آنسو" میں ایک موٹا آنسو "غمگین شہزادی" کا بھی ہے۔ یہ آنسو گم نام ہے کیوں کہ خواجہ صاحب نے شہزادی صاحبہ سے وعدہ کیا تھا کہ "میں آپ کا نام شائع نہیں کروں گا ' صرف حالات شائع کروں گا۔" (۴) جو بات چیت نقل کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواجہ صاحب خود شوق جستجو میں شہزادی صاحبہ کے مکان پر پہنچے۔ شہزادی صاحبہ نے درگاہ شریف سے اپنے تعلق کا اظہار کیا لیکن خواجہ صاحب نے اپنی آمد کا مقصد بیان کیا کہ "میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے حالات مجھے بتائیں تاکہ میں ان کو کتاب میں لکھوں کیوں کہ میں نے آپ کے خاندان کے بہت سے مردوں اور عورتوں کے حالات شائع کیے ہیں۔" (۵) تو شہزادی صاحبہ نے پہلے پہل اسے نامنظور کیا۔ انھوں نے کہا : "نامیاں مجھ کو یہ منظور نہیں کہ میرا نام گھر گھر ' گلی گلی ' کوچہ بکوچہ اچھلتا پھرے۔" (۶) دوبارہ اصرار پر بھی انھوں نے اپنے حالات اس طرح بیان کیے : "وہ حالات ہی کیا ہیں فقط دو باتیں ہیں۔ ہم بادشاہ تھے اور اب ہم فقیر ہو گئے اس سے زیادہ پوچھو تو یہ

جواب ہے کہ اب ہم مر بھی جائیں گے۔" (۷) خواجہ صاحب ہی تھے جو انھوں نے شہزادی صاحبہ کو زبان کا قفل کھولنے پر بالآخر آمادہ کرلیا اور انقلاب دہلی کو ایک گواہ مل گیا۔

خواجہ صاحب کے خاندان کے افراد بھی انقلاب دہلی کے شاہد بن کر سامنے آئے ہیں۔ "بیگمات کے آنسو" میں بہادر شاہ کے حالات کے ضمن میں ایسے ہی ایک شاہد کا بیان اس طرح محفوظ کردیا ہے :

میری والدہ ماجدہ بروایت اپنے پدر بزرگوار حضرت شاہ غلام حسن صاحب بیان فرماتی تھیں کہ جس دن بہادر شاہ دہلی کے قلعے سے نکلے تو سیدھے درگاہ حضرت محبوب الٰہی صاحب میں حاضر ہوئے۔ اس وقت بادشاہ پر عجیب مایوسی اور ہراس کا عالم تھا۔ چند مخصوص خواجہ سراؤں اور ہوادار کے کہاروں کے سوا کوئی آدمی ہم راہ نہ تھا۔ فکر و اندیشے سے بادشاہ کا چہرہ اترا ہوا تھا اور گرد و غبار سفید داڑھی پر جما ہوا تھا۔ بادشاہ کی آمد سن کر نانا صاحب درگاہ شریف میں حاضر ہوئے۔ دیکھا کہ مزار مبارک کے سرہانے درس تکیہ لگائے بیٹھے ہیں۔ مجھ کو دیکھتے ہی حسب معمول بشرے کو متبسم کردیا۔ میں سامنے بیٹھ گیا اور خیریت دریافت کرنے لگا جس کے جواب میں نہایت طمانیت سے بولے میں نے تم سے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ کمبخت باغی سپاہی خود سر ہیں، ان پر اعتماد کرنا غلطی ہے خود بھی ڈوبیں گے مجھ کو بھی ڈبوئیں گے۔ آخر وہی ہوا.....(۸)

اس ملاقات میں بادشاہ نے خواجہ صاحب کے نانا قبلہ کو ایک صندوقچہ دیا تھا جس میں حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک کے پانچ بال تھے۔ یہ وہ نعمت تھی جو امیر تیمور نے قسطنطنیہ کی فتح کے بعد سلطان یلدرم بایزید کے خزانہ سے حاصل کی تھی۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں : "چناں چہ نانا صاحب نے وہ صندوقچہ لے لیا اور درگاہ شریف کے توشہ خانے میں داخل کردیا جو اب تک موجود

ہے' اور ان تبرکات کی ہر سال ربیع الاول کے مہینے میں زیارت کرائی جاتی ہے۔" (۹)

خواجہ صاحب کو تاریخی شعور اپنے ماحول سے ملا تھا۔ بیدار ذہن تو تھا ہی' ساتھ ہی ایک عالم اور دانشور کی جو سماجی ذمہ داریاں ہوتی ہیں کہ وہ اپنے علم سے دوسروں کو فیض یاب کرے ان کا بھی خواجہ صاحب کو پورا احساس تھا' اس لیے وہ تاریخ نویسی کی طرف متوجہ ہوئے۔ تاریخ ان کا محض شوق نہیں تھی بلکہ یہ ان کی نظر میں ایک درس گاہ تھی۔ وہ روحانیت سے مالا مال تھے اس لیے ان کی لکھی ہوئے تاریخ خشک درس کی طرح نہیں ہے' اس میں سوز و گداز ہے جو انسان کے داخلی نور کو روشن رکھنے کی قوت رکھتا ہے۔

انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے زیر عنوان جو متعدد کتابیں خواجہ صاحب نے شائع کیں ان کی ابتداء میں اور اختتام پر ان کے تبصرے بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ ان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس موضوع کا کیوں انتخاب کیا اور ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بارے میں وہ کیا رائے رکھتے ہیں۔ "بہادر شاہ کا مقدمہ" کے اختتام پر ۱۹۲۰ء اور ۱۹۴۷ء کے لکھے ہوئے تبصروں سے گفتگو کا آغاز کیا جاتا ہے۔

۱۹۲۰ء کا تبصرہ.....

....اس کتاب میں وہ داستان ہے جو تیموریہ خاندان کی تاجداری کا خاتمہ سناتی ہے۔ اس میں ان تمام حالات کی تفصیل ہے جن کی بناء پر بہادر شاہ دوامی طور پر تخت دہلی سے محروم کر دیے گئے' جب یہ کتاب پڑھ لی جائے گی تو زوال سلطنت کے تمام اسباب ہر ناظر آسانی سے سمجھ جائے گا....(۱۰)

اسی تبصرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ صاحب کو قومی اتحاد کس قدر عزیز تھا اور اس اتحاد کے مظاہر پر وہ کتنے فریفتہ تھے' مشہور مورخ کروچے نے کہا ہے :

All history contemporary history

یعنی تمام تاریخ معاصر تاریخ ہے۔ قومی اتحاد کی ضرورت کے حوالہ سے اور کروچے کے بیان کیے ہوئے تاریخ کے مزاج کی روشنی میں ۱۸۵۷ء اور ۱۹۱۹ء کی مطابقت کے زیر عنوان ۱۹۲۰ء میں تحریر کیے گئے تبصرے کے یہ اقتباسات قابل غور ہیں۔

یہ کتاب (بہادر شاہ کا مقدمہ) ۱۹۱۹ء میں انگریزی سے ترجمہ کی گئی تھی۔ اثنائے ترجمہ میں رولٹ بل کے خلاف ہندوستان میں جگہ جگہ فساد ہوئے، امرتسر و احمد آباد میں کچھ انگریز مارے گئے، دہلی، قصور، گوجرانوالہ، امرتسر، لاہور، احمد آباد و نڑیاد وغیرہ مقامات پر انگریزی فوج نے رعایا پر بندوقوں کے فایر کیے اور ہزاروں آدمی ان سے مر گئے۔

اس ہنگامے کی خصوصیت یہ تھی کہ تمام ہندوستان میں ہندو مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا تھا۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کو مسجدوں میں جگہ دی اور جامع مسجد دہلی کے ممبر پر ایک مشہور آریہ سنیاسی نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور ہندوؤں نے مسلمانوں کا جھوٹا پانی پیا، مسلمان ہندوؤں کی لاشوں کے ساتھ کندھا دیتے ہوئے مرگھٹ گئے، اور ہندوؤں نے مسلمانوں کی لاشوں کو کندھا دیا اور نماز جنازہ میں شرکت کی۔ الغرض ایک تیسری قوم کے خلاف ہندو مسلمانوں کا کامل اتحاد پایا گیا جو آج تک قائم ہے جب کہ اپریل ۱۹۲۰ء کا دور چل رہا ہے۔

ناظرین جب اس کتاب کو پڑھ لیں گے تو ان کو غدر ۵۷ء کے واقعات میں بھی اس قسم کا اتحاد ہر دو اقوام میں نظر آئے گا۔ غدر میں ہندو مسلمانوں کے لیڈر تھے اور مسلمان ہندوؤں کی رہنمائی کر رہے تھے۔ آج کل بھی۔ یہی حال ہے کہ ہندو حکیم محمد اجمل خاں صاحب مسیح الملک کو اپنا لیڈر سمجھتے ہیں اور مسلمان مہاتما گاندھی کی لیڈری و رہنمائی پر عمل کرتے ہیں۔(۱۱)

بغاوت کا ذمہ دار کون تھا؟ مذکورہ تبصرہ میں خواجہ صاحب نے اس پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں "اس کتاب میں جس قدر شہادتیں بہادر شاہ بادشاہ کے خلاف جمع کی گئی ہیں' اور جن پر سرکاری وکیل نے ایک طولانی تقریر ججوں کے سامنے کی تھی ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ بہادر شاہ اور اسلام و مسلمان اس غدر و فتنے فساد کے بانی مبانی تھے۔" (۱۲) خواجہ صاحب اپنا خیال اس طرح ظاہر کرتے ہیں :

"میں مجمل طور پر یہ بتادینا چاہتا ہوں کہ غدر میں دہلی شہر کے اندر انقلاب حکومت کی جو بساط بچھائی گئی تھی اور جس قدر مہرے اس میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں' ان میں سے ایک شخص بھی سوائے صوبہ دار بخت خاں کے غدر کا بانی مبانی یا محرک یا اس کی ابتدائی سازش کا شریک نہ تھا۔ بلکہ اس عظیم الشان فساد کی بنیاد رکھنے والے کچھ اور ہی لوگ تھے جو ٹٹی کی آڑ میں شکار کھیلتے رہے۔ اور آخر وقت تک سامنے نہ آئے۔" (۱۳)

خواجہ صاحب کا تاریخ کی طرف ' تاریخی حقائق کی طرف ' تاریخی شخصیات کی طرف کیا رخ یا رویہ تھا اس کی چند مثالیں ان کے دیباچوں یا تبصروں سے یہاں نقل کرنا مناسب ہوگا۔

خواجہ صاحب نے ۱۸۵۷ء سے متعلق جو بھی شواہد جمع کیے ' مرتب کیے یا ترجمہ کروائے ' انھیں تاریخی تناظر میں پیش کرنے کے ساتھ ان پر تنقیدی تبصرے بھی لکھے ' ان تبصروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخی شہادتوں کو تنقید کے اصولوں کی میزان پر پرکھتے تھے اور بے لاگ تبصرہ کرتے تھے۔ ایک اور خاص بات یہ ہے کہ وہ تاریخ میں خواہ مخواہ ہیرو سازی یا ولین سازی نہیں کرتے بلکہ تمام فریقین کا ہمدردی سے مطالعہ کرتے ہیں اور مخصوص حالات میں تاریخی کرداروں کی مجبوریوں اور ان کے سبب ان سے سرزد ہونے والی لغزشوں کی نشاندہی کرتے ہوئے غیر جانب داری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ کہ نفسیاتی گرہیں

کھولنے کے بعد پھر ان میں بندھے ہوئے اشخاص سے صرف ہمدردی ہی کی جاسکتی ہے۔

"غدر کی صبح و شام" پر خواجہ صاحب کا دیباچہ ان کی غیر جانب داری پر سند ہے۔ جَو غدر سے متعلق ان دو روزنامچوں کا اردو ترجمہ ہے جنھیں انگریزی زبان میں مٹکاف نے شائع کیا تھا۔ خواجہ صاحب نے مولوی ضیاء الدین احمد برنی دہلوی سے اردو میں ترجمہ کروایا۔ اس میں سے ایک روزنامچہ معین الدین حسن خاں کا ہے اور دوسرا جیون لال کا' معین الدین حسن خاں کے روزنامچہ کے بارے میں مٹکاف نے جو تمہید لکھی اس کے حوالے سے خواجہ صاحب نے ایک اہم بحث اٹھائی ہے اور بعض غور طلب نکتے قارئین کے سامنے پیش کیے ہیں۔

خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ معین الدین حسن خاں کے روزنامچہ کی نسبت مٹکاف نے جو تمہید لکھی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "شاید اس مسلمان نے کچھ ایسی باتیں لکھی ہوں گی جن کو وہ اپنی زندگی میں شائع کرنا نہیں چاہتے تھے..... مگر جب ان کا روزنامچہ اول سے آخر تک پڑھا تو اس میں ایک بات بھی ایسی نہیں ملی جو چھپانے کے قابل سمجھی جاتی۔ خاص کر ان کی زندگی کا وہ حصہ جب کہ وہ غدر سے بھاگ کر عرب چلے گئے تھے روزنامچے میں بالکل مذکور نہیں ہے' حالانکہ وہ سب سے زیادہ دلچسپ چیز تھی' اور انگریزوں کے قبضہ دہلی کے بعد جو کچھ دہلی والوں پر مظالم ہوئے ان کی تفصیل بھی ٹھیک نہیں ہے۔" (۱۴) اس کے بعد خواجہ صاحب یہ بحث اٹھاتے ہیں کہ معین الدین حسن خاں نے پورے حالات کیوں نہیں لکھے اور انھوں نے مٹکاف سے یہ عہد کیوں لیا کہ ان کی زندگی تک یہ روزنامچہ شائع نہ کیا جائے اور انھوں نے اپنے زمانہ فرار کی کیفیت کیوں نہیں لکھی۔ خواجہ صاحب نے ان سب سوالات پر غور کرنے کے بعد جو نتائج اخذ کیے ان سے ان کے انداز تحقیق پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں :

(۱) وہ (معین الدین حسن خاں) غدر کے ہولناک مناظر اور اپنے خاندان

اور تمام مسلمانوں کی تباہی سے نہایت خوفزدہ ہو گئے تھے اور اس میں وہ حق بجانب تھے۔

(۲) یہ بھی خوف ہی کی وجہ سے ہوا' کیونکہ ان کو ہر وقت ڈر تھا کہ میری تحریر مجھ کو دوبارہ گرفتار نہ کرادے۔

(۳) یقیناً ان کے زمانہ فرار میں کچھ ایسے واقعات تھے جن کا لکھنا وہ اپنی ذات اور اپنے خاندان کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔

یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود مئکاف صاحب نے معین الدین حسن خاں کے روزنامچہ سے وہ باتیں نکال دیں جو ان کو برٹش گورنمنٹ اور انگریزی قوم کے خلاف نظر آئیں اور یہ بات خود مئکاف صاحب کی عبارت سے صاف ظاہر ہوتی ہے جو انھوں نے شروع میں لکھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ : "معین الدین حسن خاں نے ہندوستانی نقطہ نظر سے یہ روزنامچہ لکھا ہے۔" مگر جب اس روزنامچہ کو پڑھا جاتا ہے تو اس میں ایک بات بھی ہندوستانی نقطہ نظر کی نہیں ملتی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تمہید لکھنے کے بعد مئکاف صاحب نے معین الدین خاں کے روزنامچہ کو دیکھا تو اپنی قوم کے خلاف جس قدر باتیں ان کو نظر آئیں وہ انھوں نے کاٹ دیں...." (۱۵)

معین الدین حسن خاں نے تو روزنامچہ میں یہ دعوا کیا ہے کہ انھوں نے چشم دید باتیں لکھی ہیں' افواہیں نہیں۔ لیکن خواجہ صاحب کا خیال ہے کہ مصنف کی "تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر افواہیں درج ہیں۔" (۱۶)

خواجہ صاحب نے غدر کے حوالے سے جو شواہد کتابوں کی شکل میں یکجا کیے ہیں ان میں شامل ان کے تبصروں میں قومی حمیت کے بھی بہ کثرت شواہد موجود ہیں۔ معین الدین حسن خاں اور جیون لال کے روزنامچوں کو مرتب کرتے وقت مئکاف نے جو تمہید لکھی اس پر خواجہ صاحب کا تبصرہ اسی قومی حمیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لکھتے ہیں :

مٹکاف صاحب نے تمہید میں غدر اور قلعہ کے متعلق جو کچھ رائے لکھی ہے اس کی نسبت میں کچھ نہیں لکھنا چاہتا۔ ناظرین خود اس کا فیصلہ کرلیں گے۔ البتہ ہندوؤں کی نسبت جو انھوں نے لکھا ہے کہ وہ سازش کرنے کا سب سے زیادہ مادہ رکھتے ہیں' میرے خیال میں ہندوؤں کی توہین ہے۔ اگر بالفرض ان کو ہندوؤں کی سازشوں کا کوئی خاص تجربہ ہوا تھا تب بھی ہندو قوم پر اتنا سنگین الزام لگانا بہت بڑی بات ہے' اگرچہ انھوں نے اپنے دعوے کے ثبوت میں بہت سی دلیلیں بھی لکھی ہیں لیکن وہ سب دلیلیں جلدی قبول کرلینے کے قابل نہیں ہیں۔ (۱۷)

جیون لال کے روزنامچہ نے خواجہ صاحب کو بہت مایوس کیا۔ مصنف کی نیت کو انھوں نے بھانپ لیا لکھتے ہیں :

"منشی جیون لال نے یہ روزنامچہ بحیثیت انگریزی نوکر کے لکھا تھا اور وہ چاہتے تھے کہ بعد کی نسلیں جس طرح ہوسکے ہندوستانیوں سے اور ان کی خصلتوں سے مایوس اور بد گمان ہوجائیں اس واسطے انھوں نے نہایت قابلیت کے ساتھ شاہی خاندان اور تمام ہندوستانیوں کی اخلاقی کمزوریاں اس عقلمندی سے دکھائی ہیں کہ وہ دل و دماغ میں زہر کی طرح سے اتر جاتی ہیں۔" (۱۸)

"غدر دہلی کے اخبار" میں خواجہ صاحب نے "صادق الاخبار" کے وہ مضامین یکجا کیے ہیں جو بہادر شاہ کے مقدمہ میں پیش کیے گئے تھے۔ دوران مقدمہ ایک ہندو اخبار نویس نے صادق الاخبار کو بہت گرم اور منہ زور اخبار بتایا تھا۔ خواجہ صاحب نے اس مقدمہ کی تفصیلات پر غور کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندو مسلم نفاق کھل کر سامنے آیا۔ خواجہ صاحب اس حقیقت کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نفاق پیدا ہوا لیکن اس پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ خود انتہائی غیر جانبداری کا ثبوت دیتے ہیں لکھتے ہیں :

بہادر شاہ کے مقدمہ پر ...ور کرنے سے معلوم ہوتا ہے..... کہ غدر کے خاتمہ کے بعد ہندو مسلمانوں میں نفاق پیدا ہو گیا تھا۔ اس نفاق کی وجہ کچھ ہی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ نفاق بالکل کھلا ہوا اور صاف تھا۔ دوران مقدمہ بہادر شاہ میں جو ہندوستانی گواہ پیش ہوا۔ اس سے ہندو مسلمان کے اختلاف کی بو آئی اور ہندو نے مسلمان کے خلاف اور مسلمان نے ہندو کے خلاف الزام لگائے۔ پس ہندو اخبار نویس نے صادق الاخبار کے مسلمان ایڈیٹر کے خلاف اگر عدالت کو بدگمان کرنے کی کوشش کی تو اس سے ہندو گواہ کو برا نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس وقت ہر قوم دوسری قوم پر غدر کا الزام قائم کرنا اور اپنی قوم کو بچانا چاہتی تھی۔ اور قدرتی طور سے برٹش افسروں کے دل میں مسلمان کی نسبت غداری کرنے کا زیادہ شک تھا کہ وہ اس ملک کے حکمراں تھے اور دوسرے بادشاہ کے قبضہ حکومت سے ان کا اختلاف کرنا ایک نیچرل بات تھی۔ (۱۹)

خواجہ صاحب نے مورخ کے منصب کو بھی سمجھا اور اس کے ساتھ فرض شناسی کو بھی ضروری قرار دیا۔ ان کی نکتہ چینی با مقصد ہوتی تھی' بہادر شاہ کا روزنامچہ' میں انھوں نے اپنے جو نوٹ شامل کیے ان کے سلسلے میں بعض لوگوں نے اعتراض کیا تھا کہ ان میں لہجہ غیر مناسب ہو گیا ہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہدہ داروں اور ان کی پالیسی کی نسبت کہیں کہیں جو نکتہ چینی کی ہے۔ وہ ایک مورخانہ رائے ہے اور اس غرض سے ہے کہ موجودہ گورنمنٹ کے عہدہ دار اس سے سبق حاصل کریں اور ان کو ہندوستان کی رائے عامہ سے واقفیت ہو' کیونکہ میں نے جو کچھ لکھا ہے' درحقیقت تمام ہندو مسلمانوں کی عام رائے کا اظہار کیا ہے' جو بہادر شاہ کے زمانہ میں تھی اور اس کے بعد بھی قائم رہی۔" (۲۰)

تاریخ میں عام رائے کو شامل کرنا خواجہ صاحب کا بہت اہم کارنامہ ہے۔ اس نوع سے دیکھیں تو خواجہ صاحب کم از کم اردو تاریخ نگاری میں سب سے آگے نظر آئیں گے۔

خواجہ صاحب نے خود اقرار کیا ہے کہ انھیں انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کی تحقیق کا بہت شوق تھا۔ نادر مخطوطات خریدنے، ان کا ترجمہ کروانے اور پھر اشاعت پر انھوں نے بہت پیسہ خرچ کیا، انھوں نے جو کچھ مرتب کیا وہ اسی موضوع پر لکھی گئی دیگر تصانیف سے بہت مختلف ہے، ''غدر دہلی کے افسانے'' حصہ اول کا تعارف کراتے ہوئے اپنے جداگانہ طرز کے بارے میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

غدر ۱۸۵۷ء کے حالات بہت سی تاریخوں میں لکھے گئے ہیں مگر ان میں کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو میری کتاب کی طرح مرتب کی گئی ہو کیونکے تاریخیں لکھنے والے عموماً سرکای کاغذات یا سنی سنائی باتوں سے واقعات مرتب کرتے ہیں اور بہت سی قابل ذکر باتیں حکومت کی مصلحت یا کسی خاص دباؤ کے سبب چھوڑ جاتے ہیں۔

غدر کی تاریخیں اس عیب سے بھری ہوئی ہیں اور ان میں تصویر کا ایک ہی رخ نظر آتا ہے میں نے واقعات غدر لکھنے میں مورخوں سے علیحدہ طریقہ اختیار کیا اور کسی تاریخ یا سرکاری کاغذ یا غیروں کی زبانی سنی سنائی باتوں سے حالات مرتب نہیں کیے بلکہ جن لوگوں پر غدر کی بپتا پڑی تھی خود ان سے پوچھ پوچھ کر کیفیت قلبند کی۔

یہ صورت بہت کم کتابوں میں اختیار کی جاتی ہے جو میں نے اختیار کی اور اتنی تحقیقات کوئی واقعہ نویس نہیں کرتا جتنی میں کرتا رہا۔

ان افسانوں (غدر دہلی کے افسانے' حصہ اول) میں بڑا حصہ ان واقعات کا ہے جو خود ان لوگوں نے مجھ سے بیان کیے جن کو وہ پیش آئے تھے یا ان کی اولاد نے یا شریک حال رشتہ داروں نے۔ اس لحاظ سے یہ تمام

روایتیں چشم دید ہونے کے سبب عینی شہادت کا درجہ رکھتی ہیں اور ان صداقت میں کتب تاریخ سے زیادہ اصلیت کا حصہ موجود ہے۔ (۲۱)

خواجہ صاحب نے تاریخی قصوں کو افسانہ کا رنگ ایک خاص مقصد سے دیا ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ تاریخ کو ایک درس گاہ سمجھتے ہیں لیکن اس درس گاہ میں وہ ایک صوفی کی طرح تعلیم و تربیت کا کام کرتے ہیں جس میں اثر پذیری کوٹ کوٹ کر بھری ہے۔ لکھتے ہیں :

> ....میں بیان کر دینا چاہتا ہوں کہ موجودہ اور آئندہ نسل کی عبرت کے لیے میں نے ان قصوں کو افسانہ نگاری کی شان سے لکھا ہے اور اصل واقعہ پر انشاء پردازی کا رنگ چڑھا دیا ہے تاکہ درد و سوز اور عبرت کی کیفیت بڑھ جائے۔

"غدر دہلی کے افسانے" کئی حصوں میں شائع ہوئے۔ ان کی نوعیت پر خواجہ صاحب نے جو تبصرہ کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مورخ کے مروجہ طریقے کو اثر پذیری کی صفت سے خالی دیکھتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے خود اپنے لیے جو رول منتخب کیا اس میں مصور، ادیب، اور مورخ تینوں کی شان شامل ہے۔ لکھتے ہیں :

> تاریخ بالکل سادہ عبارت میں ہوتی ہے، ان افسانوں میں سادگی نہیں ۔ تاریخ نظارے نہیں دکھاتی۔ میں نے ہر واقعہ کی تصویر بنائی ہے۔ لہٰذا میں اس کتاب کو تاریخ کی کتاب نہیں کہہ سکتا، اور اسی واسطے اس کا نام "غدر دہلی کے افسانے" رکھا گیا ہے تاکہ نام ہی سے معلوم ہو جائے کہ یہ تاریخ کی کتاب نہیں ہے بلکہ قصے ہیں۔(۱۵)

غدر دہلی کے افسانے مختلف حصوں میں شائع ہوئے۔ ان میں سے صرف پہلا حصہ خواجہ کی تحقیق کے نتائج پر مشتمل ہے، باقی حصوں کے وہ صرف مرتب ہیں۔ اس امر کی وضاحت خود انھوں نے کی ہے۔

> "غدر دہلی کے واقعات مسلسل چھ حصوں میں اب تک شائع ہوئے

ہیں.... سوائے پہلے حصے کے باقی تمام حصے تاریخی شان کے ہیں اور ان میں سرکاری کاغذات کی سند سے حالات جمع ہوئے ہیں- میری ذاتی تحقیقات صرف پہلے میں ہے اور اسی میں میں نے اپنا رنگ دکھایا ہے اور درد و سوز کی کیفیات قلم اس سے دکھائی ہیں-"

.... میری ذاتی اور طبعی چیز صرف پہلا حصہ ہے- باقی یہ پانچوں حصے مجھ سے صرف اتنا ہی تعلق رکھتے ہیں کہ میں نے ان کو چھپوادیا- اور اردو داں لوگوں کی واقفیت کا ایک سامان مہیا کردیا- حصہ اول میں دن بدن اضافہ ہوتا رہتا ہے کیونکہ مجھ کو جہاں کہیں کوئی غدر کا سچا قصہ ملتا ہے فوراً اس کی تحقیقات کرتا ہوں اور قلم بند کرکے حصہ اول میں شریک کردیتا ہوں اور خدا نے چاہا تو چند روز میں پہلا حصہ پانچوں حصوں سے زیادہ طویل و ضخیم ہوجائے گا-(۲۳)

خواجہ صاحب کو اپنی عمر کے آخری حصے تک انقلاب دہلی کی داستان کے حصوں میں اضافہ کرنے کا شوق رہا- باوجود اس کے کہ "لکھائی کی اجرتیں، چھپائی کی اجرتیں، کاغذ کی قیمتیں، چھپائی کی روشنائی کی قیمتیں تگنی چوگنی پچگنی بڑھ گئی تھیں-" (۲۴) تاہم انھوں نے اپنے شوق کو قائم رکھا- اپنے اس شوق کا اظہار اس طرح کرتے ہیں-

....میں دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں کہ میرے شہر کے ہزاروں آدمی کاغذ کی نایابی کے باوجود اب تک کاغذی پتنگ اڑاتے ہیں- اور اب تک پتنگ بازی کے پیچ ہوتے رہتے ہیں- پس مجھ اندھے بڈھے (اس وقت خواجہ صاحب کی عمر ستر برس کو پہنچ گئی اور بینائی بہت کمزور ہوگئی تھی) کے مردہ جسم میں اس خیال سے زندگی پیدا ہوتی ہے کہ جب میرے شہر کے شوقین بھائی کاغذی پتنگ اڑا رہے ہیں تو میں بھی اپنی کتابی پتنگ بازی کا شوق قائم رکھوں اور جب تک جسم میں سانس آتا جاتا ہے اس شوق کو پورا

کرتا رہوں' اور اس کی تاریخ کو پچیس حصوں تک پہنچا دوں۔ (۲۵)

تاریخ کو خواجہ صاحب ایک تحریک کی شکل میں منتقل کرنے کا منصوبہ اپنے ذہن میں بنائے ہوئے تھے۔ انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے سلسلے کی تصنیفات کی کل ہند سطح پر مقبولیت کا ذکر کرتے ہوئے خواجہ صاحب نے ایسی تحریک کی طرف اشارہ کیا تھا :

....اب بھی یہ ضرورت باقی ہے کہ میں ہندوستان کے ہر صوبے میں ان کتابوں کی تبلیغ کا ایک مرکز قائم کروں جس کے انتظامات میرے لڑکوں نے شروع کر دیے ہیں۔(۲۶)

شاید ہی کوئی دوسرا ایسا مورخ ہو جس نے تاریخ کو ایک علمی تحریک کی شکل میں اشاعت کے منصوبے کا تصور کیا ہو' اس تحریک کی آج بھی ضرورت ہے۔ اس کے خدو خال کسی قدر مختلف ہو سکتے ہیں لیکن اس کے ذریعے ہندوستانیوں کو تہذیب آشنا بنا کر ایک مربوط' مستحکم اور متحد قومیت کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ یہاں بھی خواجہ صاحب یکتا نظر آتے ہیں کہ انھوں نے بہت پہلے سوچ لیا تھا کہ ہندوستان کو متحد رکھنے کے لیے ہندوستانیوں کو تاریخ و ثقافت سے آگاہ کرنا ضروری ہو گا۔

مصور فطرت نے دراصل بہت وسیع کنوس پر تاریخ و ثقافت کی تصویر بنائی تھی۔ اس تصویر میں بہت سوچ سمجھ کر رنگ بھرے تھے اور اس میں جان سی ڈال دی تھی۔ لہٰذا ان کی لکھی ہوئی تاریخ جیتی جاگتی ہے' یہ بولتی ہے' بات چیت کرتی ہے' یہ حکایت بھی بیان کرتی ہے اور ہدایت بھی دیتی ہے۔ اس لیے میں بغیر تامل کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ خواجہ صاحب صرف مورخ نہیں' وہ مورخ سے کہیں زیادہ تھے۔ وہ صوفی تھے' روح میں جھانکتے تھے اور روح پیش کرتے تھے۔ وہ ہر اس شعبہ میں یکتا تھے جس میں داخل ہوئے۔ تاریخ کے شعبہ میں بھی وہ یکتا ہیں۔ ■■

حواشی

۱۔ خواجہ حسن نظامی کے سفر نامے۔ "فکری تاریخ کی جھلکیاں" جامعہ، جون ۱۹۸۸ء، صفحات ۵۔۶
۲۔ "بیگمات کے آنسو" خواجہ حسن نظامی، دہلی ۱۹۵۲ء، صفحات ۳۔۲
۳۔ ایضاً صفحہ ۵
۴۔ ایضاً صفحہ ۲۷
۵۔ ایضاً
۶۔ ایضاً
۷۔ ایضاً
۸۔ ایضاً صفحہ ۱۰۵
۹۔ ایضاً صفحہ ۱۰۶
۱۰۔ بہادر شاہ کا مقدمہ، خواجہ حسن نظامی، ۱۹۴۷ء، صفحہ ۲۵۵
۱۱۔ ایضاً صفحات ۲۵۶۔۲۵۵
۱۲۔ ایضاً صفحہ ۲۵۸
۱۳۔ ایضاً صفحات ۲۵۹۔۲۵۸
۱۴۔ "غدر کی صبح و شام" دہلی، صفحہ ۲
۱۵۔ ایضاً صفحہ ۳
۱۶۔ ایضاً صفحہ ۴
۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً صفحات ۵۔۴

۱۹۔ "غدر دہلی کے اخبار" دہلی، ۱۹۲۰ء، صفحات ۴۔۳

۲۰۔ "بہادر شاہ کا روزنامچہ" دہلی، صفحہ ۲۵۴

۲۱۔ "غدر دہلی کے اخبار" صفحہ ۲۷

۲۲۔ ایضاً صفحہ ۲۸

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ "انگریزوں کے قصے" صفحہ ۳

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ ایضاً صفحہ ۴

(یہ مقالہ دہلی میں منعقدہ ایک کل ہند سیمنار بعنوان "خواجہ حسن نظامی۔ حیات و خدمات" میں ۱۸ر مئی ۱۹۹۵ء کو پیش کیا گیا۔)

ثقافت

فنِ خطّاطی

اعجاز ۱۳۱ ھی

(۲)

خطِ کوفی کا ارتقاء

اس میں کوئی شک نہیں کہ فنِ خطاطی کو قرآن حکیم نے عروج تک لے جانے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ابتدائی دورِ اسلام میں جب قرآن کی تدوین کے بعد اسے عام مسلمانوں تک پہنچانے کا عملی شروع ہوا تو جنگی فتوحات نے اسلام کا دائرہ لامحدود کر دیا تھا۔ نئے نئے مذہب کے سبب قرآن پڑھنا، قرآن لکھنا اور اسے پھیلانا ایک مقدس فریضہ سمجھا گیا۔ چنانچہ جہاں اس طرف قرآن پڑھنے میں حسنِ قرات کمال کو پہنچی وہیں قرآن کی خطّاطی نے بھی کمال فن حاصل کیا۔ چنانچہ قرآن کی خطاطی میں پوری توانائیوں کا مظاہرہ کرنا اسی طرح فرض اور مقدس جانا گیا۔ جس قدر خود کلام اللہ، چنانچہ ایک طرف تقدس اور مذہبی عقیدے اور دوسری طرف جمالیاتی حسن کاری نے خطّاطی کو تخلیقی توانائی سے لبریز کر دیا۔ اب خطِ کوفی کھجور کی چھال، پتھر کی تختیوں، لکڑی کے صفحات، کھال اور ہڈی کے قرطاس سے آگے بڑھ کر کاغذ پر اپنے فن کا مظاہرہ کرنے لگا تھا۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ خلافت علوی میں اسلامی مملکت کی مرکزیت مدینہ منورہ سے نکل کر کوفے کی سمت بڑھ چکی تھی اور دورِ اُمیہ میں اس کا رُخ دمشق کی طرف ہوا۔ چنانچہ مکہ، مدینہ، کوفہ کے بعد علمی، ادبی مرکز بھی تبدیل ہوتے ہوئے دمشق پہنچے۔ لیکن خطّاطی کے حوالے سے کوفے کی حیثیت مرکز کی سی ہوتی جا رہی تھی۔ دورِ اُمیہ میں خطِ کوفی قرآنی خطّاطی کے ساتھ ساتھ امورِ مملکت میں ہاتھ بٹانے لگا تھا۔ ساتویں صدی عیسوی سے دسویں صدی عیسوی تک بلا شرکت غیرے مذہبی اور غیر مذہبی سبھی اُمور طے کرتا رہا۔

خطِ کوفی کے بارے میں ایک نظریہ یہ بھی تھا کہ اسے خدا کی طرف سے قرآن کی خطّاطی کے لیے مختص کیا گیا ہے جب کہ خطِ کوفی کسی دَور میں بھی صرف قرآن کے لیے مختص نہ تھا اور نہ ہی اسے آخری خط بھی سمجھا گیا۔ چونکہ نزولِ قرآن کے زمانے میں یہی خط مروّج تھا۔ اور اس دَور میں نہ صرف قرآنی بلکہ خط و کتابت اور دوسرے تمام امور کے لیے بھی اسے ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

خطِ کوفی شہر کوفہ کی نسبت سے ممتاز ہے اور کوفہ جو طلوعِ اسلام کے بعد ۱۷ھ میں آباد ہوا تھا۔ حقیقت میں ثقافت حیرہ کا وارث تھا اور حیرہ ایک زمانے تک ایک طاقتور علمی' ادبی اور ثقافتی مرکز تھا۔ چنانچہ خطِ حیرہ اس کی روزمرّہ کی زندگی کا حصہ بن چکا تھا اور جو قبل از اسلام حجاز میں داخل ہوا' تو بالآخر خطِ واحد کی حیثیت سے مصحف کی تحریر میں آنے کا اوّلین شرف بھی اسے ہی حاصل ہوا۔

۵۰ھ کے بعد فنِ خطّاطی میں تزئین کا آرائشی رویّہ سامنے آیا۔ اور ۹۶ھ میں ایک یکتائے روزگار خطّاط خالد بن الہیاج نے فنِ خطّاطی کا مظاہرہ کیا اور پہلی بار مسجدِ نبویؐ میں سورت الشمس کی خطّاطی کر کے مصوّرانہ خطّاطی کی اصلاً بنیاد رکھی۔ خالد بن الہیاج نے یہ سورت خطِ کوفی میں لکھی تھی۔ چنانچہ خطِ کوفی کی مصوّرانہ حیثیت اجاگر ہونے لگی۔ خالد نے بڑے خوبصورت انداز میں قرآن کی کتابت بھی کی۔ جب عمر بن عبدالعزیز نے ان کے کمالِ فن کو دیکھا تو اپنے لیے ایک قرآن لکھنے کی فرمائش کی۔ مگر جب خالد سونے کے پانی سے قرآن کی کتابت کر کے قرآن لایا تو عمر بن عبدالعزیز اس حد تک متاثر ہوئے کہ انھوں نے قرآن کو چوم کر واپس کر دیا کہ وہ خالد کی محنت کا معاوضہ ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے۔

خالد نے جہاں قرآن کی کتابت میں اپنا لوہا منوایا۔ وہیں اشعار کی وصلیوں کی خطّاطی میں بھی ایک ماہر استاد کی حیثیت رکھتا تھا اور اس ضمن میں بڑا کام کیا۔

دورِ اُمیہ کی ابتدا میں قطبہ المحرر نے فنِ خطّاطی میں رنگا رنگی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی گو ان کے بارے میں زیادہ تفصیلات مہیّا نہیں ہو سکیں لیکن ان کے بارے میں یہ بات مشہور ہوئی کہ انھوں نے خطِ کوفی میں چار قسم کے قلم ایجاد کیے تھے۔ انھوں نے خطِ کوفی کو مروّجہ طریقے پر لکھنے کی بجائے چار مزید طرز ایجاد کیں لیکن وہ کوئی علیحدہ خط ایجاد نہ کر سکے۔ اس کی اپنی طرز میں

جو قلم زیادہ مشہور ہوا۔ اس کی شباہت نسخ کے قریب تر تھی۔ اس دور میں مصحف کی کتابت کے لیے ابو یحییٰ، مالک بن دینار، سامہ بن لوی بن غالب تھا جسے خطِ کوفی میں لکھنے میں کمال حاصل تھا۔

عباسیوں کی خطاطی

خلافت اُمیہ کے زوال اور عباسیوں کے اقتدار میں آجانے کے بعد مسلمانوں کا مرکز بغداد کی طرف منتقل ہوگیا۔ اس وقت تک خطاطی ایک اہم مسلم فن کی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔ اس میں اتنا حسن اور مصورانہ شان پیدا ہوچکی تھی کہ سسلی کے بادشاہ راجر دوم نے اپنی تاجپوشی کے لباسِ فاخرہ کے نیم مدور حاشیے پر خطِ کوفی میں کتبات تحریر کرا لیے تھے۔ چنانچہ جب عباسی دور شروع ہوا تو فن خطاطی کے ذیل میں انھیں ایک توانا روایت بھی ورثے میں ملی۔

ابتدائی عباسی دور میں پہلا استادِ فن ضحاک بن عجلان نظر آتا ہے۔ اس نے قطبہ بن المحرز کے چار قلموں کی نہ صرف نوک پلک سنواری بلکہ اصلاح کر کے اس کے نئے نئے زاویے تلاش کیے۔

منصور عباسی کے دور میں اسحاق بن حماد کا بڑا چرچا ہوا۔ اس نے ضحاک کے قلموں میں اصلاح کے ساتھ کوفی کو کئی طرز میں لکھنے کی کوشش کی۔

اسحاق کی تقلید کرنے والوں میں یوسف لقوہ اور ابراہیم کا بڑا نام ہے۔ اسحاق ہی کے شاگردوں میں شفیر، عبدالجبار رومی، شعرانی، عمرو بن سعدہ، الابرش، سلیم خادم جعفر برمکی کے علاوہ ایک خاتون ثنار نے بھی اسحاق کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا۔ ابن ندیم الفہرست میں اسلام محمد بن اسحاق کے حوالے سے ذکر کرتا ہے کہ مہدی عباسی کے اواخر تک عالم اسلام میں خطاطی کے چار خط واضح ہو چکے تھے۔ مدنی، مکی، بصری اور کوفی۔ مگر جب ہم ان خطوط کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان میں ماسوائے قدرے مقامی رنگ کے چندے فرق محسوس نہیں ہوتا۔ یہ قدیم کوفی ہی تھا، جو اساتذہ فن کے کمالات سے مہذب ہو چکا تھا۔ بہرکیف خط کوفی کا جدید دور خلیفہ ہارون الرشید کی خلافت سے قدرے پہلے شروع ہوتا ہے، جب خلیل بن احمد نحوی نے نہ صرف کوفی خط میں اصلاحات

کے وسیلے سے اسے زیادہ دلآویز بنایا بلکہ رسم الخط' اعراب اور منقوط حروف کو از سرِ نو ترتیب دیا۔

اسحاق بن حماد کے شاگردوں میں دو نام ایسے بھی ممتاز ہوئے جنھوں نے فنِ خطاطی کو کمالِ فن عطا کیا۔ یہ ابراہیم الشجری اور یوسف الشجری تھے۔ الثلثین ابراہیم الشجری کی ایجاد تھی جس کو خطِ کوفی کی عام طرز کی نسبت سبک رفتار قلم کہا گیا ہے۔ اس میں ہر لفظ کا تین چوتھائی لکھا جاتا تھا اور غالباً اس نے آگے بڑھ کر خطِ ثلث کی صورت اختیار کی جسے عربی فنِ خطاطی میں بڑی شہرت ملی۔

ابراہیم کے بھائی یوسف نے الثلثین سے بھی زیادہ سبک قلم ایجاد کیا جسے توقیعات کے نام سے موسوم کیا گیا اور اسی قلم میں تمام فرامینِ شاہیہ لکھے جانے لگے۔

ابنِ مقلہ

ابراہیم الشجری کے شاگردوں میں الاحوال المحرر نے بڑا نام پایا۔ صرف یہی نہیں کہ اس نے خطِ کوفی کی معروف قلم الریاسی میں اصلاحات نافذ کیں' اور اسے سبک اور خوبصورت بنایا بلکہ اس کے فیض سے ایک ایسا نام سامنے آیا جس نے فنِ خطاطی کے سارے نظام کو اتھل پتھل کر کے رکھ دیا اور خطِ کوفی سے خطاطی کے ایسے نظام ایجاد کیے جنھوں نے جہاں خطوط کو عالمِ اسلام کا طرۂ امتیاز بنایا وہیں کئی صدیوں سے فنِ خطاطی کی دنیا کے واحد خط' خطِ کوفی کی بالادستی ہمیشہ کے لیے ختم کر دی۔ یہ معجزہ صفت شخصیت مشہورِ عالم خطاط' شاعر' ریاضی داں' طبیب' صرف و نحو کے ماہر اور اپنے عصر کے مفکر سیاست داں ابوعلی محمد بن علی بن حسن بن عبداللہ بن مقلہ بیضاوی تھا جو نہ صرف خطاطی اور دوسرے علوم کا استاد تھا بلکہ حدیث' فقہ' علم تفسیر' تجوید' انشاء پردازی' شعر و ادب یعنی دینی علوم کے ساتھ فنونِ لطیفہ میں یکتائے روزگار تھا۔

ابن مقلہ ۲۱ر شوال ۲۷۲ھ کو بغداد میں پیدا ہوا۔ علم و ادب اور خطاطی کا فن اسے وراثت میں ملا۔ وہ اپنے وقت کے نامور خطاط الاحوال المحرر کا شاگرد تھا۔ بچپن سے ہی نہایت زیرک اور ذہین تھا۔ جوانی میں قدم رکھتے ہی اپنی فہم و فراست کے باعث ممتاز ہوا۔ بغداد جیسے علم و ادب کے گہوارے میں جہاں وقت کے بڑے بڑے عالم موجود تھے وہاں اس نے جوانی میں

ہی جگہ پائی۔ وہ تین عباسی خلفاء کے ادوار میں وزیر رہا اور بالآخر سازش کر کے یا سازش کا شکار ہو کر قتل کرا دیا گیا۔

عرب بن اُمیّہ سے لے کر الاحوال المحرز کے زمانے تک خطِ کوفی ہر وہ امکانی ترقی کر چکا تھا جو کسی بھی خط کے لیے ممکن ہو سکتی تھی مگر ابھی خطِ کوفی سے آگے ایک جہاں باقی تھا۔ جس کا آغاز ابن مقلہ کے قلم سے ہونے والا تھا۔

ابن مقلہ کا باپ ایک ماہر خطّاط اور صاحبِ علم شخص تھا اور اس کا استاد المحرز اپنے زمانے کا صاحبِ طرز، چنانچہ موروثی صلاحیتوں کے ساتھ استاد کے فیض نے ابن مقلہ کو فن خطّاطی میں اس منصب سے روشناس کرایا جس نے خطّاطی کی دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔

ابن مقلہ سے قبل خطاطی کے لیے کوئی خاص قواعد وضوابط نہ تھے بلکہ فن کار جو چاہتا کرتا تھا جس سے خطّاطی میں کوئی تنظیم پیدا نہیں ہو پاتی تھی اور توازن وتناسب کے بغیر فن کار کی ذرا سی چوک خط کے حُسن کو مجروح کر دیتی تھی۔ چنانچہ ابن مقلہ نے سب سے پہلے خطّاطی کے قواعد و ضوابط وضع کر کے خطّاطی میں ایک تنظیم کی بنیاد رکھی۔ حروف ابجد کی نئی ترتیب متعیّن کی جو اب ت ث ج ح خ وغیرہ موجودہ طرز ہے۔

گرامر کو از سرِ نو ترتیب دیا۔ اعرابِ ثلاثہ، جزم، تشدید اور تنوین کے ساتھ فرہنگ درست کی اور بالآخر ۳۱۰ھ میں اس نے وہ کارنامہ انجام دیا جس کے سبب اس کا نام تاریخ سے کبھی خارج نہ ہو سکے گا۔ وہ چھ نئے خطوں کی ایجاد تھا۔

ثلث، ریحان، نسخ، توقیع، رقاع اور محقق ابن مقلہ نے چھ خط ایجاد کرنے کے بعد ان کے قواعد بھی وضع کیے۔ اسے محدود مقاصد سے نکال کر عظیم تر اسلامی فنونِ لطیفہ کا ایک طاقت ور صیغہ بنانے میں اجتہاد کیا۔

خطّاطی میں ایک تنظیم قائم ہونے سے عربی خط میں حُسن کاری کے ساتھ صوری موسیقیت پیدا ہو گئی۔ جیسے پیانو سے اُبھرنے والے سُر ایک دوسرے کے توازن وتناسب کے آئینہ دار ہوتے ہیں اسی طرح ابن مقلہ نے عربی خط میں توازن وتناسب کا ایک ایسا غنائی عنصر فیاض کر دیا جو اس کے صوری حُسن میں بے پناہ حُسن کا باعث بنا۔

ابن مقلہ کے فنی اجتہاد نے فنِ خطاطی کو نئے جہانوں سے روشناس کرایا۔ چنانچہ اس کی نئی روایات کو عروج تک پہنچانے کے لیے ابوالحسن بن بلال البواب، زینت احد، الا لہرایہ، یاقوتِ اوّل، یاقوتِ دوم اور یاقوتِ سوم مشہور ہوئے، یاقوتِ سوم یاقوت بن یاقوت بن عبداللہ رومی مستعصمی ایک ایسا استادفن تھا جس نے خط نسخ میں کمال فن حاصل کیا۔ اس کے تلامذہ میں استادانِ شش گانہ کا بڑا چرچا ہے جن میں ارغوان بن عبداللہ کاملی، یوسف شاہ مشہدی، سید میر حیدر جلی نویس، شیخ زادہ احمد سہروردی، مبارک شاہ بن قطب تبریزی، نصر اللہ طبیب، صدعراقی وہ صاحب قلم خطاط تھے جس سے آگے سلسلۂ خطاطی دراز ہوا۔

یاقوت سوم آخری عباسی خلیفہ کے دربار سے وابستہ تھے۔ چنانچہ تاتاریوں نے جب بغداد کو تباہ کردیا تو عرب کی مرکزیت مختصر ٹکڑوں میں بٹ کر رہ گئی اور اس طرح ایک نیا مرکز ایران بنا۔

ایران کا جدید دَور

۱۲ویں صدی ق م میں فنیقیوں نے حرف تہجی اختیار کر کے فنِ تحریر کی دنیا میں انقلاب آفریں دَور کا آغاز کردیا تھا۔ چنانچہ آرامیوں نے اسے سنوار کر پھیلایا اور اس میں سے بے شمار شاخیں پھوٹیں۔ ان میں جدید عبرانی، عربی، کھروشتی، براہمی کے ساتھ پہلوی رسم الخط بھی تھا۔

کسی بھی تہذیب کے ترقی یافتہ ہونے کی دلیل اس کے رسم الخط سے عیاں ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ایران اپنی روایات میں ایک طاقت ور ثقافتی، علمی، ادبی، تہذیبی ورثے کا مالک ہے۔ اسلام کے ایران پر غلبہ اور ساسانی حکومت کے خاتمے سے جہاں آتش پرستی کے مذہب کو دیس نکالا ملا وہیں قدیم پہلوی رسم الخط بھی رخصت ہوا اور پہلوی زبان کے لیے عربی رسم الخط اختیار کرلیا گیا۔

عربی رسم الخط کی تیزی سے قبولیت کے پیچھے بھی وہی فلسفہ کارفرما تھا جس کے تحت دوسرے علاقوں میں عربی کے ساتھ عربی رسم الخط قبول ہوا۔ ایران میں اسلام کے پھیلتے ہوئے زاویوں میں قرآن کی تعلیم کا رجحان بھی بڑھا۔ اور قرآن کی تعلیم کے بنیادی عناصر میں خطاطی کا فن اتنا ہی اہم ہے جتنا پڑھنا۔ چنانچہ عربی خطاطی نے بہت جلد ایران میں اپنے لیے جگہ بنالی اور آٹھویں

صدی تک پہنچتے پہنچتے نہ صرف عربی رسم الخط پوری ایرانی زندگی پر محیط ہوگیا بلکہ اس میں اصلاح کی طرف توجہ دی جانے لگی۔

خلیفہ مامون الرشید کے زمانے میں خراسان علم وفن کا مرکز بن گیا تھا اور آہستہ آہستہ تمام علوم وفنون کے ماہر خراسان کا رُخ کرنے لگے تھے۔ یہ بات اُن تمام علاقوں میں مشترک نظر آتی ہے کہ جہاں جہاں اسلام گیا وہاں وہاں اخلاق، مساوات اور تعلیم بلا امتیاز رنگ ونسل مُسلم ثقافت کے ایک واضح رُخ کو ظاہر کرتی چلی گئی۔

ایران میں بھی یہی ہوا۔ مُسلمانوں کی آمد سے صرف ان کا مذہب متاثر نہیں ہوا۔ زبان، رسم الخط، ادب اور ثقافت بھی نئے آہنگ نئے رنگ اختیار کرنے لگے۔ چنانچہ فارسی کا سارا شعری نظام عربی سے مستعار ہے۔ عربی رسم الخط کے تمام ارتقائی مرحلے، مرحلہ در مرحلہ ایران میں مقامی رنگ اور ذوق کے اعلیٰ مذاق کے سبب زیادہ تیزی سے طے ہوتے چلے گئے۔ چنانچہ چوتھی صدی میں جب عرب میں چھ خط ایجاد ہوئے تو ساتویں صدی میں ایران نے رقاع اور توقیع کی آمیزش اور قطع برید سے ایک اپنا خط ایجاد کرلیا جس کا نام تعلیق ہوا۔ یہ خط حسن بن حسین علی فارسی کے قلم کا کارنامہ تھا۔

عربی حروف فارسی آوازوں کے لیے ناکافی سمجھے جاتے تھے اور کئی آوازیں ایسی تھیں جس کے لیے عربی میں حروف نہ تھے۔ چنانچہ عربی رسم الخط میں اصلاح کی پہلی کوشش خواجہ عبدالعالی بیک نے کی اور پ، چ، ژ، گ ایجاد کیے اور ساتھ ساتھ ہی خطِ تعلیق میں اصلاحات کیں۔ نئے حروف کی ایجاد سے جہاں ایک طرف عربی حروف فارسی آوازوں سے ہم آمیز ہوئے وہیں تعلیق کے حسن میں بھی اضافہ ہوا۔ تعلیق میں مسلسل اصلاحات کی کوششوں کے سبب بعض محققین کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے خواجہ عبدالعالی کو خط تعلیق کا موجد لکھنا شروع کردیا۔ تعلیق کے سلسلے میں مولانا درویش کا نام بھی بڑا اہم ہے ان کے علاوہ تعلیق کے ضمن میں خواجہ عبداللہ صیرفی، ملا محی الدین شیرازی، ملا عبداللہ آتش پر ہروی، ملا ابوبکر، ملا شیخ محمود، حافظ حفیظ اور خواجہ عبداللہ مروارید بھی آگے چل کر نامور ماہرینِ تعلیق ہوئے ہیں اور ان مشاہیرِ فن کو استادانِ ہفت قلم کا اعزاز بھی حاصل ہے۔ اسی دوران ترکیہ میں ان خطوط سے دمشق، دیوانی اور فارسی قلم ایجاد ہوئے۔

ایرانیوں کو جب منگولوں کے حملوں سے نجات ملی اور امیر تیمور مسند اقتدار پر پہنچا تو خطاطی کی دنیا میں انقلاب آفریں تبدیلیاں رونما ہو چکی تھیں۔ مگر ابھی یہ فن کسی قدردان کی نظرِ کرم کا منتظر تھا۔

تعلیق ایران کی نجی زندگی اور نسخ مذہبی کتب کی کتابت کے لیے مخصوص ہو چکے تھے۔ ثلث آرائش اور دوسرے خط بھی کہیں کہیں نظر آتے۔

تیرھویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی کے وسط تک ایرانی خطاطی عروج پر نظر آتی ہے۔ اب بھی اس کا فریضہ مصاحف کی خطاطی ہی تھا۔ مگر اس کے آرائش اور فنِ تعمیر میں مشارکت سے نئے رجحانات نمایاں ہونے لگے تھے۔

قرآن کی جدید خطاطی اور نئے رنگ ڈھنگ تک آنے کے لیے ایک مختصر جائزہ لیتے ہیں۔ جو ایل خانی دَور اور اس سے ذرا قبل کی خطاطی کے بارے میں کئی سوالوں کا جواب مہیا کرتا ہے۔

جیسا کہ میں نے اوپر تفصیل سے بات کی تھی کہ ایران کے قبولِ اسلام کے بعد عربی رسم الخط بھی ایرانیوں نے اپنا لیا۔ اُس وقت عربی خط میں خطِ کوفی مستعمل تھا۔ اور ابھی اس نے نیا نیا مصاحف کی خطاطی کا فریضہ سنبھالا تھا۔ چنانچہ جب خطِ کوفی ایران میں آیا تو اس کے افقی اور فلیٹ زاویوں کی نسبت عمودی حصوں پر زیادہ توجہ مرکوز کی گئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خطِ کوفی کی ایران میں قدرے مختلف شکل سامنے آئی اور اس کے آرائشی پہلو پر اس قدر توجہ مرکوز ہوئی کہ جب حرف جملے میں بدلتا، تو ایک غیر محسوس منظم صورت اس کے حُسن کو دو بالا کر دیتی۔ یہ ابتدائی تشکیلات تھیں اور اس خط میں لکھا ہوا قرآن جو چرمی کاغذ پر ہے۔ اسے دیکھ کر بہت بعد میں سامنے آنے والے عبّاسی دَور کے آرائشی خطوط سے مشابہت ایرانیوں کے ذوقِ کمال کی داد طلب کرتی ہے۔

چھوٹی تقطیع پر لکھے ہوئے ایک چرمی قرآن کے چند اوراق میٹروپولٹین میوزیم نیویارک میں اب تک محفوظ ہیں۔ اس کی سورۃ کے عنوانات کی قلمکاری عبّاسی دَور کے نقش و نگار سے مشابہت رکھتی ہے۔

پانچویں صدی ہجری کے اوائل سے چھٹی صدی ہجری کے اختتام تک سلجوقیوں کا دَور بھی فن خطاطی کے لیے بڑا مفید ثابت ہوا۔ اس دَور میں خطِ کوفی عروج کی انتہا پر نظر آتا ہے۔ یہ خط اس دَور میں نہ صرف مصحف کی خطاطی میں کمالِ فن پر نظر آتا ہے بلکہ آرائشی خطاطی اور دوسری خطاطی میں بھی حسن و تہذیب کی انتہاؤں پر تھا۔ صفحہ کے گرد حاشیہ اور نقش و نگار میں کوفی میں کمال دکھائی دیتا ہے۔ برٹش میوزیم میں اب تک چند ایسے صفحات موجود ہیں جن کو دیکھ کر سلجوقیوں کے ذوق مصوری اور خطاطی کی داد دینی پڑتی ہے۔ ان مصاحف کو ابوالقاسم بن ابراہیم نے کتابت سے آراستہ کیا تھا۔ اس پر ۴۲۷ھ (۱۰۳۹ء) کی تاریخ درج ہے۔ اسی دَور کے دو صفحات میٹرو پولیٹین میوزیم نیویارک میں بھی محفوظ ہیں۔ یہ ایرانی کوفی میں ہیں اور سلجوقیوں کے ذوقِ نقش و نگاری سے کماحقہٗ آراستہ ہیں۔

ایک ورق پر سورۃ کا عنوان لکھا ہے۔ دوسرے ورق پر متعدد رنگوں (خصوصاً سنہرے رنگ) کے ساتھ سورۃ کی کتابت کی گئی ہے اور اس صفحہ پر سورۃ کے ابتدا میں سنہری روشنائی سے جلی حرفوں میں تحریر دکھائی دیتی ہے۔

بعد ازاں تعلیق اور نسخ کی خوبیوں کو یکجا کر کے خواجہ میر علی تبریزی نے نستعلیق کو ایجاد کیا۔ نسخ اور تعلیق کی نسبت نستعلیق کی پیوندکاری میں سبک پن اور نرماہٹ پیدا ہوگئی ہے اور لفظ کے صوری حُسن میں بے پناہ اضافہ ہوا۔

علامہ ابوالفضل نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے ابتدائی دَور میں نستعلیق کے نمونے دکھائی دیتے ہیں۔ مگر اس سلسلے میں کوئی دلیل دکھائی نہیں دیتی۔ بہرکیف اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ خط کسی لاشعوری اور بغیر نام کے پہلے بھی تھا۔ تو خواجہ میر علی تبریزی کی اجتہادی حیثیت مجروح نہیں ہوتی کہ اشیا تو بہرحال پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔

خواجہ میر علی تبریزی سے کسبِ فیض کرنے والوں میں مولانا جعفر تبریزی، مولانا اظہر اور سلطان علی مشہدی کا نام اہم ہے۔ سلطان علی مشہدی ہرات میں سلطان حسین مرزا کے دربار سے وابستہ تھے اور مرزا سلطان علی مشہدی کو سلطان حسین مرزا نے قبلۃ الکتابت کا خطاب دیا تھا۔

ساٹھ سال کی عمر میں ۹۱۹ھ (۱۵۱۳ء) میں وفات پائی۔ ان کے شاگردوں میں سات خطّاط جنھیں اُستادانِ فن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ نستعلیق کے صاحب طرز خطّاط تھے ان میں سلطان محمد خنداں، سلطان محمد نور، علاء الدین م۔ سہروی، زین الدین محمود عبدی نیشاپوری۔ محمد قاسم شادی شاہ، مولانا محمد عبداللہ سہروی اور میر علی الکاتب سہروی شامل ہیں۔ سلطان علی مشہدی کے ہم نام چار خطّاط بھی تھے۔ سلطان علی خانی، سلطان علی خراسانی مشہدی، سلطان علی قزوینی، ان چاروں کی وصلیاں ہندوستان میں بھی مشہور ہوئیں۔

تیموری دَور میں کتابوں کی آرائش میں فن خطّاطی نے بڑا عروج حاصل کیا۔ حرفوں میں پودوں، جانوروں کی شبیہیں بھی نظر آنے لگی تھیں۔ ان کے رنگوں کی آمیزش سے نہ صرف حرف نکھر کر عجب شوخی دکھاتے تھے بلکہ پورے صفحہ کا حُسن اپنی طرف کھینچ لیتا تھا۔

ہرات کی خطّاطی کے دبستان کا نفیس ترین قلمی نسخہ ۱۴۲۹ء کا ہے جس میں اس دَور کے معروف رنگ اور ڈھنگ نظر آتے ہیں۔

تیموری دَور کے بعد صفوی دَور میں بھی فنِ خطّاطی کا بدستور عروج حاصل ہوا۔ اس دَور میں کمال الدین بہزاد، سلطان محمد نور (پسر سلطان علی مشہدی)، شاہ محمود نیشاپوری، میر عماد حسین، گوہر شاد بیگم، علاء الدین تبریزی، مرزا احمد تبریزی اور محمد ہاشم تبریزی کا نام بڑا روشن ہے۔

صفوی دربار (تبریز) میں سلطان محمد نور کو بڑا مقام حاصل تھا۔ ۱۴۲۴ء کا ایک نسخہ اب تک اس کے فن کا شاندار اظہار ہے۔

شاہ محمود دو سلاطین شاہ اسماعیل اور شاہ طہماسپ کے دربار سے منسلک تھے۔

اس دَور میں ملا محمد حسین تبریزی، میر سید احمد مشہدی، ملا حسن علی مشہدی، ملا شاہ محمد نیشاپوری، میر معز کاشی اور مرزا ابراہیم اصفہانی قابلِ ذکر خطّاط تھے۔

اس کے علاوہ میر علی الکاتب کے تلامذہ میں خواجہ اسحاق شہابی، سید احمد الحسینی شمع ریز، میر حسین حسینی، علی رضا تبریزی، بابا شاہ اصفہانی اور قاچاری دَور کے خطّاطوں میں مرزا کوچک وصال شیرازی، زین العابدین اشرف الکتاب، علی رضا رتو اور نامور خاتون مریم بانو بائیگی کے ذکر کے بغیر تاریخ مکمل نہیں ہوتی۔

اب میں ایران کے باب کو اختتام تک لانے کے لیے میر عماد الحسینی سیفی قزوینی کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جنھوں نے ساری زندگی تو درویشانہ بسر کی۔ مگر فن کی دنیا میں انھیں جو مقام حاصل ہوا اس کی نظیر بہت کم دکھائی دیتی ہے۔ میر عماد کو ان پانچ اُستادانِ فن خطاطی میں سے ایک سمجھا جاتا ہے جنھوں نے نستعلیق کی بلند و بالا عمارت کھڑی کی۔ ہند و پاک میں شاید ہی کوئی خطاط ایسا ہو جس کا سلسلۂ تلامذہ میر عماد سے جا کر نہ ملتا ہو۔

میر عماد گو نستعلیق کے استاد تھے مگر انھیں ہفت قلم ماہر خطاط کا درجہ بھی حاصل تھا۔ تبریز کی اکثر عمارتوں پر اس کے لکھے ہوئے کتبات اور وصلیاں اب تک محفوظ ہیں۔

میر عماد کی شہرت اس کی زندگی میں اس قدر ہو چکی تھی کہ ترک فہد اور عرب تک اس کے نام کے چرچے تھے۔

میر عماد نے گناباد میں عیسی رنگ کار اور تبریز میں محمد حسین تبریزی سے تربیت حاصل کی۔ میر عماد جو نستعلیق نگاری کے لیے ضرب المثل ہیں۔ شاہ عبّاس صفوی کے دربار سے وابستہ تھے۔ ایک بار شاہ عباس نے حکم دیا کہ شاہنامہ فردوسی کو خط نستعلیق میں تحریر کیا جائے۔ اس سے آگے کئی روایات ہیں۔ چنانچہ جو دو زیادہ حوالے کے طور پر آتی ہیں۔ ان کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے دَور میں ایک کاتب رضا علی عبّاسی اس سے دشمنی کی حد تک حسد کرتا تھا۔ جب ایک سال بعد شاہ نے پیغام بھیجا کہ شاہ نامہ لکھا جا چکا ہے کہ نہیں اور ساتھ ہی ستر تومان بھی ارسال کیے۔

میر عماد نے جواب دیا کہ ستر اشعار لکھے ہیں اور پیغام دیا کہ سرکار بھی اس سے زیادہ کفایت نہیں کرتی۔ شاہ نے سنا تو وہ بہت ناراض ہوا۔ اور اس نے یہ اشعار لوٹا دیے۔ میر نے شاہ کی ناراضگی کی پروا کیے بغیر انھیں اپنے شاگردوں میں تقسیم کر دیا۔

دوسری روایت ہے کہ جب میر نے ستر شعر دیے تو شاہ نے ستر تومان عطا کیے تو میر نے خلاف شان سمجھ کر واپس کر دیے جس سے شاہ نے اپنی توہین محسوس کی۔

تیسری روایت ہے کہ جب شاہ عباس نے میر عماد کو یہ کام سونپا تو اس نے شاہ سے کہا کہ

اسے ایک باغ دیا جائے جس میں ایک خوبصورت تالاب ہو جس میں عرق گلاب بھروادیا جائے۔

شاہ عباس نے مطالبہ پورا کر دیا۔ مگر ایک سال کے بعد جب شاہ نے شاہنامے کے بارے میں پوچھا تو میر نے بتایا کہ صرف ستّر بیت کتابت ہوئے ہیں۔ شاہ سخت ناراض ہوا۔ اور اس نے میر سے کہا کہ وہ اب تک لاکھوں تومان میر پر خرچ کر چکا ہے ایک دن کے اندر لوٹائے۔

میر عماد واپس آیا اور اس نے وہی ستر اشعار فروخت کر کے آدھے دن میں رقم لوٹا دی جسے شاہ نے اپنی توہین سمجھا اور وہ سخت ناراض ہوا۔

ایک روایت اور بھی ہے کہ میر عماد سنّی العقیدہ تھا اور شاہ شیعہ تھا۔ چنانچہ رضا علی عبّاسی نے اپنے حسد اور انتقام میں شاہ کے سامنے ایسی باتیں کیں کہ وہ ناراض ہو گیا۔

اس میں سے حقیقت کچھ بھی رہی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ میر عماد جس کی عمر اس وقت باسٹھ سال تھی۔ ایک شام حمام گیا۔ وہاں سے وہ باہر نکل رہا تھا کہ اسے قتل کر دیا گیا۔ محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اس کو قتل کر دیا گیا اور یہ کہ اس کے قتل میں شاہ عبّاس کا کینہ شامل تھا اور اس طرح فنِ خطّاطی اپنے اُستادِ وقت سے محروم ہو گئی۔

مغل دَور کا آغاز

سلجوقیوں کے اقتدار نے خلیفہ کے اثر کو اصلتاً ختم کر کے اسے محض علامتی خلیفہ بنا دیا تھا لیکن مغلوں کی آمد پر خلیفہ کی یہ حیثیت بھی باقی نہ رہی اور ہلاکو خاں ۱۲۵۸ء میں آخری عبّاسی خلیفہ کا اقتدار ختم کر کے اپنی ایک نئی ریاست کی بنیاد ڈالی، جو ایشیا کی عظیم تر سلطنت کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

مغلوں کے بڑھتے ہوئے ثقافتی سیلاب نے اسلامی دنیا پر منقسم ہونے۔ اسلامی علوم و فنون کے آگے بڑھنے کے راستے ہی کو نہ روکا۔ بلکہ ان علاقوں میں اس کے ارتقاء کے امکانات بھی ختم کر دیے۔ امیر تیمور نے اپنی تمامتر وحشیت و بربریت کے باوجود اپنی طرز کے اسلامی آرٹ کی نشوونما کے لیے بڑا کام کیا۔

سولھویں صدی کے مغلوں نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ بابر اور ہمایوں کے ادوار میں

ایرانی اثرات ہند کی نو مروج فنی اصناف پر چھائی رہی۔ مگر اکبر کے دَور میں آکر ایرانی اثرات کم ہونے لگے اور رفتہ رفتہ ہند میں مغلوں کی ایک نئی ثقافتی لہر پیدا ہوتی چلی گئی۔

بابر کو فنونِ لطیفہ کے مربی کی حیثیت حاصل ہے۔ اس نے فنِ مصوری، فنِ تعمیر اور فنِ خطاطی پر بڑی توجہ دی۔ فنِ خطاطی اس کے اجداد کا ایک پسندیدہ فن تھا۔ چنانچہ بابر نے اس فن کو سیکھا اور ہفت قلم کہلایا۔ بابر جب ہندوستان آیا تو یہاں وہ مصوروں، سنگ تراشوں، ماہرینِ تعمیرات، شاعر، ادیب اور مورخ لایا۔ وہیں خطاطوں میں خواجہ عبدالصمد، میر سید علی، شیخ زین خوانی بھی اس کے ساتھ آئے۔

بابر کے بعد ہمایوں ۹۶۳ھ میں تخت نشین ہوا۔ مگر شیر شاہ سوری کے ہاتھوں شکست کھا کر ایران چلا گیا اور برسوں کی جلاوطنی کے بعد جب دوبارہ دلّی کے پایۂ تخت پر قابض ہوا تو اس نے دو قابل استادانِ فن خواجہ عبدالصمد شیرازی اور میر سید علی کو دربار میں بلوالیا اور ان سے مصوری اور خطاطی کے جواہر پارے تخلیق کرائے۔

بابر نے فنِ خطاطی کی جس طرح بنیاد رکھی تھی ہمایوں نے بھی اسی انداز سے اس کی آبیاری کرنی چاہی مگر وہ زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا۔

ہمایوں کے دربار میں عبدالحیٔ کے علاوہ عہد ہمایوں کے نامور خطاط خواجہ سلطان علی بھی تھے جنہیں بعد میں اکبر نے افضل خان کا خطاب عطا کیا تھا۔

میں اوپر بیان کر چکا ہوں کہ خطاطی باعثِ عزت پیشہ گردانا جاتا تھا چنانچہ ملکہ گلبدن نے جہاں ہمایوں نامہ میں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے وہیں فنِ خطاطی میں اس نے کمال حاصل کیا اور اسی کا نتیجہ تھا کہ نور جہاں، جہاں آرا، اور زینت النساء مخفی نے جہاں شعر و ادب میں اپنا سکہ جمایا وہیں فنِ خطاطی میں جوہر دکھائے۔

اکبر کا دور حقیقت میں فنونِ لطیفہ کے باب میں سنہری دَور ہے۔ یہاں فنِ خطاطی نے ایشیائی ارتقائی منازل طے کیں۔ اکبر مصوری کا دلدادہ تھا چنانچہ فنِ مصوری میں آرائشی خطاطی نے ایک نئے انداز سے پر پھیلائے۔

اس دَور میں اشعار کو مصور کرنے کا رجحان رواج پا رہا تھا۔ چنانچہ بے شمار کتب

آرائشی خطاطی اور مصوری کے ساتھ سامنے آنے لگیں۔ استادانِ فن اپنی مہارت اور ہنرمندی کے جوہر دکھارہے تھے۔ اس دَور کی مصورانہ خطاطی کے بیشتر نمونے آج بھی دنیا کی مختلف لائبریریوں خاص طور پر میٹرو پولیٹین میوزیم امریکہ میں موجود ہیں۔

مغلیہ دَور میں بے شمار نامور خطاط پیدا ہوئے جن میں محمد حسین کشمیری، خواجہ عبدالصمد بساون، وسونت، مولانا عبدالعزیز، خواجہ محمد شریف، عبدالرشید دیلمی، امانت خان شیرازی، مرزا عبدالرحیم خانِ خاناں، میر معصوم قندھاری، مولانا مقصود ہروی، تمکین کابلی، احمد حسین چشتی، علی احمد ہرکنا، مرزا محمد حسین، میر عبداللہ تبریزی، خسرو شہزادہ، سلطان پرویز شہزادہ، محمد دین اسحاق، احمد علی ارشد، عبدالباقی مدار، عارف یاقوت رقم، میر محمد کاشی، سید علی خان حسینی اور دوسرے بہت سے نامور خطاط گزرے ہیں۔ ■■

تعلیم اور اخلاق - ایک تقابلی پس منظر

سریش چند شکلا / ترجمہ: معین الدین

تعلیم، بنیادی طور پر ہنرمندی سے قطع نظر، ان معنوں میں ایک اخلاقی مہم ہے کہ تعلیم کے عمل سے بعض اقدار کی تعلیم اور ان کی نشوونما مقصود ہوتی ہے۔ اس لیے اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے وقت ان دونوں مقاصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس تناظر میں اگر ہم دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ سماجیاتی عمل اور رسمی تعلیم دونوں میں ہی یہ مقاصد پوشیدہ بھی ہیں اور آشکارا بھی۔ جہاں تک والدین کا تعلق ہے وہ برابر اس کوشش میں مصروف رہتے ہیں کہ مختلف مشاغل کے ذریعے بچوں اور بالغوں کی شخصیت کے پسندیدہ پہلوؤں کو اُبھاریں۔ ان کے سامنے پسندیدہ شخصیت کے بہت سے نمونے بھی ہوتے ہیں اور وہ اپنے بچوں کو نیک بنانے اور کارِ نیک کرنے کی تاکید بھی کرتے رہتے ہیں۔ ایک قدرتی بات ہے کہ اس طرح کی کوششوں کو صریحی طور پر اخلاقی تعلیم سے تعبیر نہ کیا جائے اس لیے کہ یوں تو ہر تہذیبی گروہ یا اس کے ذیلی گروہ میں بعض باتوں پر اتفاق رائے ہوتا ہے لیکن اس کے اندر اخلاقی تعلیم کا تصور یا تو مفقود ہوتا ہے یا اس کی اہمیت بہت کم ہوتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہر سماج میں ایسے گروہ موجود ہیں جو

رہبری کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان کی جانب سے والدین، مذہبی رہنما اور اساتذہ کو یہ ذمے داری سونپی جاتی ہے کہ وہ بچوں اور نوخیز بالغوں کو بتائیں کہ انھیں کیا بننا ہے، اس کے لیے انھیں کیا کرنا ہے اور کس قسم کی قدریں پیدا کرنی ہیں۔

گذشتہ زمانے میں بالخصوص حالیہ صدی میں ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں جن کے تحت مختلف گروہوں کے درمیان اخلاقی تعلیم کی ایک خصوصی اہمیت تو ہے لیکن یہ اکثر صورتوں میں رسمی تعلیم کے نظام سے باہر ہے۔ یہ بات سب لوگ جانتے ہیں کہ صنعتی اور تجارتی ترقی کے دوران جب قومی ریاستوں میں قومی نظام تعلیم کا فروغ ہوا تو بہت سے نئے تقاضے پیدا ہوئے اور تب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان بچوں اور بالغوں کے لیے نئی قسم کی تنظیمیں اور ادارے قائم کیے جائیں جو گاؤں سے شہر کو ہجرت کر گئے ہیں اور جن کا رشتہ روایتی اخلاقی قدروں سے منقطع ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ بنیادی اکائی یعنی خاندان کی صورت بھی بدل گئی ہے اور بعض صورتوں میں تو خاندان سرے سے ہی غائب ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں صنعتی سماج، قومی ریاستوں اور شہری سیاق کا تقاضا ہے کہ سابق اقدار سے مختلف قسم کی قدریں پیدا کی جائیں۔ اس غرض سے رسمی تعلیم کی از سرِ نو تنظیم کی گئی اور طلبا اور اساتذہ کے لیے بڑے پیمانے پر خصوصی اخلاقیات کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ مختلف سماجی گروہوں میں اخلاقی تعلیم کا مواد مختلف تھا۔ مثال کے طور پر پبلک اسکولوں اور منتخب یونیورسٹیوں کے ذریعے متوسط طبقے کے لیے قیادت فراہم کرنا، ثانوی تعلیم کا اور کامگاروں کے طبقے کے لیے بھائی چارہ پیدا کرنا پرائمری تعلیم کا مقصد قرار پایا ان دونوں اقسام کی تعلیم کی بنیاد مذہب یا قوم پرستی ہو سکتی ہے۔

تاہم مختلف سماجی گروہوں میں کوئی ایک اخلاقی ضابطہ نہیں ہے لیکن اخلاقی یکسانیت ضرور پائی جاتی ہے۔ ہر چند کہ مختلف سماجی طبقات میں مفاد و مقصد کا اختلاف موجود ہے اور ایک کے بعد ایک آنے والے سماج میں اور خاص طور

ہر سماجی طبقات میں جیسے زمیندار شرفار، تاجر، صنعت کار، کامگار اور پیشہ ور متوسط طبقے کے درمیان ایک طرح کا تصادم ہے لیکن اس تصادم کے باوجود ان کے درمیان ایک طرح کی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ جہاں تک ان سماجوں کی اپنی نوعیت کا سوال ہے۔ سب کے سب مثالی سماج ہیں لیکن ان کی طبقاتی صورت یعنی جاگیردارانہ، سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام تعلیم میں ایک قسم کا تصادم ہے۔ یہ تصادم دراصل مختلف سماجی گروہ اور طبقات کے درمیان اقدار کا تصادم ہے۔ ایسی صورت میں اخلاقی تعلیم سیاسی، سماجی، نظریاتی اور تعلیمی پہلوؤں میں بٹ جاتی ہے۔

تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ صنعتی سماج کی اقتصادی ترقی اور قومی نظام تعلیم کے فروغ میں مختلف ریاستوں نے مختلف رول ادا کیا ہے۔ بعض ممالک میں ابتدا سے ہی سماج اور تعلیم کے اغراض و مقاصد متعین کرنے اور ان کے حصول کے لیے مشترک نہج پر مرکزی، آزاد اور نجی ادارے قائم کیے گئے۔ اس کی ایک انتہائی توضیح، ہرچند کہ نظریاتی ہے، جان ڈوی کا عملیاتی تعلیمی نظریہ ہے جس کی رو سے تعلیم مقصود بالذات ہے اور اس پر کسی قسم کی خارجی قدر عائد نہیں ہوتی۔ یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ ایک دوسرے امریکی مفکر ایس۔اے۔نیل نے ایک متضاد نظریاتی مقدمے اور مقصد کے پیش نظر اسی قسم کی عملی توضیح پیش کی ہے۔ دراصل یہاں توقع یہ کی جاتی ہے کہ بچہ نہ صرف اپنے لیے قدریں خود پیدا کرے بلکہ اس کے اندر ایسی سماجی قدروں کا فروغ ہو جو ایک آزاد فضا میں، ایک ایسی جمہوریت کے قیام میں معاون ہو جو محض سیاسی معنوں میں نہیں بلکہ تہذیبی اور اخلاقی لحاظ سے بھی ایک مکمل جمہوریت کہلائے اور جس کے اندر تہذیب کی تشکیل نو اور ایک روشن مستقبل کی بشارت ہو۔ ڈوی کے ہاں اخلاقی تعلیم کی صورت ایک مثالی صورت ہے بلکہ یہ کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ نظریے کے ساتھ ساتھ یہ ایک التباس بھی ہے جو دراصل بیسویں صدی کے شہری امریکہ کی

تاویل ہے۔ دوسری انتہائی صورت ڈوی ہی کے طرز پر سوویت یونین نے مارکسزم اور لینن ازم کے تحت اجتماعیت کی شکل میں پیش کی ہے جس کی رو سے کام کو اقدار کا سرچشمہ بتایا گیا ہے اور اشتراکی انسان کی تخلیق پر زور دیا گیا ہے۔ اس کا ذریعہ بھی سب کو میسر آنے والی رسمی تعلیم ہے جس کے اندر 'کام' کی اہمیت کے علاوہ اجتماعی اور مادی پہلو پر زور ہے۔ اس کے حصول کے لیے تعلیم کے غیر رسمی طریقے بھی فراہم کیے گئے ہیں جن میں کوموسول اور ینگ کمیونسٹ لیگ خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے ذریعے سماجیانے کا عملی پہلو اور ورائے تعلیم پہلوؤں کا فروغ مقصود ہے۔ کام اور اجتماعیت کے ربطِ باہم سے ایسا ہی ایک اور نامکمل تصور بنیادی تعلیم کی صورت میں مہاتما گاندھی نے پیش کیا ہے جس کے اندر کام اور اجتماعیت کے روحانی اشتراک، انفرادی شعور کی اپیل اور غرباء کے لیے برادرانہ بلکہ پدرانہ شفقت کے ساتھ ساتھ بھائی چارے کا ایک نیم مذہبی تصور پیش کیا گیا ہے۔

جرمنی اور جاپان کے معاشروں میں سوویت یونین کی طرح اخلاقی تعلیم کو ریاستی سرپرستی حاصل ہے۔ ہر چند کہ دونوں معاشروں میں طبقاتی صورتِ حال مختلف ہے۔ دونوں اجتماعیت رُخ ہیں۔ یا یوں کہیے کہ اخلاقی تعلیم کو روحانی اور نظریاتی فیضان حاصل ہے۔ جاپان میں اساتذہ کی جانب سے بڑے پیمانے پر اس کی مخالفت ہوئی اور نتیجے کے طور پر ریاست، لبرل اور انقلابی طبقے کے درمیان تصادم پیش آیا۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ اخلاق اور اخلاقی تعلیم کے مسئلے پر ہمارے ملفوظات محض دنیوی ہیں جن کی رو سے اخلاقی قدروں کی بنیاد سماج اور سماجی معیار ہے۔ اس صورت میں یہ ایک اخلاقی اضافیت کا رویّہ بن جاتا ہے جو بعض صورتوں میں نہایت خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ ہمارا موقف بنیادی طور سے سماجیاتی ہے جس کے تحت تغیّر کی صورتِ حال اور سماج کے درمیان تصادم کی کیفیت جاری رہتی ہے۔

چنانچہ اخلاقی تعلیم کے ضمن میں اس کو کافی اہمیت دی جاتی ہے لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کے برعکس اقدار کے کچھ اور تسلیم شدہ سرچشمے تلاش کیے جائیں۔ ایک موقف مطلقیت کا بھی ہے جو ہندو ہندوستانی قول کے مطابق بعض قدروں کی پاکیزگی کا ضامن ہے اور جو صداقت، خیر، حسن یا عملی طور سے اسلام، عیسائیت، بودھ مت، کنفوشس کے نظریات یا قدیم جاپانی مذہب شنٹو یا کسی اور مذہبی عقیدے میں پایا جاتا ہے۔ ان سب میں اخلاقیات کے گوناگوں نظریات بنیادی طور سے دینوی ہیں۔ جن میں انسان کے بجائے مافوق الفطرت عناصر کو اولیت حاصل ہے۔ ان نظریات کے تحت اقدار اور اغراض و مقاصد مافوق الفطرت یا ذات مطلق سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ ان کی رو سے اخلاقی تعلیم کی بحث عموماً چونکہ مذہب سے شروع ہوتی ہے اس لیے یہ یا کوئی اور درمیانی موقف قابلِ قبول نہیں ہوتا۔ اگر عقل و دانش کے کے سبب نہیں تو اس وجہ سے کہ مطلق نظریات کے درمیان بذات خود تصادم ہے اور متعلقہ الہامی موجودات میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے یا روحانی فیضان کے ماخذوں میں بھی تضاد ہے، اخلاقی قدروں کا ذریعہ شناخت دشوار ہے۔ مطلقیت کے موقف پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے عواقب کی رسائی بہت دور تک ہے۔ مقامی سماجوں میں جب ایک دوسرے سے علیٰحدگی ہوگئی اور ان کے درمیان سماجی نقل و حرکت بھی کم ہوگئی اور مقامی سماج کے ذیلی گروپ بھی جب ایک دوسرے سے کٹ گئے اور اُن کے کلچر میں اختلاف پیدا ہوگیا اور جب انسان قومی حدوں کو پار کر کے بین الاقوامی سرحدوں میں داخل ہوگیا اور جب اقدار کی اضافیت اور تاریخیت زیادہ ظہور پذیر ہونے لگی تو بیسویں صدی کے آخر میں اقدار کی دنیا میں ایک طرح کی آفاقیت تلاش کی جانے لگی۔ لیکن یہ صورت حال مطلقیت کے موقف اور دیگر موقفوں سے مختلف ہے۔ آج کی آفاقیت ہرچند کہ گوناگوں ہے اپنے آپ میں رنگ، نسل، جنس، قوم اور طبقات سے بالاتر ہے اور اس دور کی خصوصی پہچان ہے۔

فی الوقت صورتحال یہ ہے کہ سماج کے مذہبی اور مطلق اداروں میں بھی اخلاقی مجبوری کم ہوتی جارہی ہے۔ اگر ہم تاریخ کو کھنگالیں تو ایسے بہت سے مذہبی واقعات نظر آتے ہیں جو دراصل دورِ وسطیٰ میں بربّریت کی شکل میں ظاہر ہوئے لیکن فی الوقت ان کا رجحان بنیاد پرستی اور اشتراکیت کی جانب ہے۔ دونوں نے ہی انسان کی آزادی اور کچھ حدود کے اندر اتحاد پیدا کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

دراصل ہم جن قدروں کو فروغ دینا چاہتے ہیں ان کی بنیاد ٹھوس تجربے میں آئے ہوئے اُن انسانی اور سماجی حقائق پر ہونی چاہیے جو نیچرل سائنس اور سماجی سائنس میں تسلیم کیے جاتے ہیں اور جنھیں انسان نے انسانیت کی تکمیل کے لیے اپنے تجربے سے دریافت کیا ہو۔ آج کی دنیا میں امیر و غریب قوموں اور قوموں کے مابین زردار و مفلس کے درمیان روز افزوں نسلی برتری، مذہب اور قوم کے نام پر استحصال اور ظلم جاری و ساری ہے۔ اس کی بنیاد پر علیٰحدگی پسندی اور امتیاز و تفریق کو برقرار رکھنے کی کوشش بھی جاری ہے۔ چنانچہ نصف انسانی آبادی کشمکش بقا میں مبتلا ہے اور صورت حال یہ ہے کہ اب ظلم و استحصال کی بنا پوری دنیا میں پڑ چکی ہے۔ ان حالات میں انسانی قدریں نئی صورتوں میں ابھرنے لگی ہیں۔ اب قوموں کے درمیان امن اور مساوات کا جذبہ پیدا ہو رہا ہے اور معاشی اور جنسی گروہوں میں ایک خواہش یہ پنپ رہی ہے کہ زمان و مکان کی ٹھوس صورت حال میں غلبہ اور استحصال کی مزاحمت کی جائے۔ اگر بیسویں صدی کے آخری زمانے کی اخلاقی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے ماقبل کی اخلاقی تعلیم کی ضد ہے۔ سابقہ دور کی اخلاقی تعلیم میں کفایت شعاری، صنعت و حرفت اور اطاعت کے امتزاج سے قومی ریاستوں کی عظمت کو چار چاند لگ رہے تھے۔ ایسا بھی ہوا کہ ایک صنعتی قومی ریاست کی تعمیر میں مذہب نے تاریخی اعتبار سے ایک ترقی پسندانہ رول ادا کیا۔ ہر چند کہ ان عوامل کی وجہ سے نفرت بھی بڑھی تاہم ان کے باعث انسانی شعور میں وسعت پیدا ہوئی۔ لیکن بیسویں صدی کے اختتام پر

صورتِ حال یکسر بدل گئی۔ اب ترقی پذیر قومیں جو انسانی آبادی کی اکثریت کی نمائندگی کر رہی ہیں معاشی تکنیکی اور سماجی ترقی کی جانب قدم بڑھانے لگی ہیں۔ دنیا کے وسائل بہرکیف لامحدود نہیں ہیں۔ اسی طرح استحصال کی زد میں آتی ہوئی نصف انسانی آبادی کی قوت برداشت بھی لامحدود نہیں ہے۔ یہ وہ صورتِ حال ہے جو کسی وقت بھی دھماکہ خیز بن سکتی ہے۔

رسمی تعلیم کے اداروں میں انسان سازی کی امکانی صلاحتیں محدود ہیں۔ حالیہ برسوں میں انسانی وجود میں دو زبردست تبدیلیاں آئیں۔ ایک کا سبب تو ٹکنالوجی کی ترقی ہے اور دوسری تبدیلی کا باعث قومی آزادی یا سماجی انقلاب کی ابھرتی ہوئی عوامی تحریک ہے۔ لہٰذا رسمی تعلیم سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ قومی ریاستوں میں اور عالمی سماج میں منفی قدریں پیدا کرے بلکہ اس کے برعکس نوجوانوں میں یہ شعور پیدا کرے کہ عالمی سطح پر انسان دکھ درد سے چھٹکارا پائے۔ ان میں ہنرمندی پیدا ہو اور وہ عالمی سطح پر مساوات پر مبنی نظام قائم کرنے کے خواہشمند ہوں۔

آج کے دَور میں انسان ایک نازک موڑ پر پہنچ چکا ہے۔ ایک طرف تو بے پناہ صنعتی اور معاشی ترقی ہے اور دوسری طرف بچھڑی ہوئی قوموں کا افلاس ہے۔ لہٰذا پوری دنیا کے سامنے مساوات پر مبنی ایک نیا بین الاقوامی نظام قائم کرنے کا چیلنج درپیش ہے۔ قومی ریاستوں پر ایک نظر ڈالیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ سماج کس حد تک طبقات میں بٹا ہوا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کو معاشی خوشحالی کے سبب یہ سہولت حاصل ہے کہ تیسری دنیا سے بزعم طاقت تعلقات استوار کیے جائیں لیکن صنعتی سماج قائم کرنے میں ایسے بے شمار تارکین وطن کی ضرورت ہے جو تعلیم یافتہ ہوں اور اپنے مقدر کے مالک کم اور صنعتی سماج کے محکوم زیادہ ہوں۔ اس صورت حال نے کمپیوٹر اور اس سے متعلق ٹکنالوجی میں کام کرنے والوں کو صنعتی مزدور میں تبدیل کر دیا ہے اور اب ان کے سپرد ایسا کام کیا جا رہا ہے جس میں کسی قسم کی ہنرمندی درکار نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے دیسی تارکینِ وطن اس صورتِ حال کو قبول کرنے سے گریزپا ہیں لہٰذا

آج کی اخلاقی تعلیم میں اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ دنیا کی معاصر صورت حال میں ایک طرف تو نابرابری ہے اور دوسری طرف اس کو تبدیل کرنے کی زبردست خواہش ہے۔ یہ دونوں باتیں آج کے انسان کے شعور نفس کی بڑی طاقت ہیں۔ ماضی میں انسان اور کائنات کا علم محدود تھا اور اقدار کا سرچشمہ الہامی تھا لیکن آج سائنس اسرار کائنات سے پردہ اُٹھاتی جارہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ تہذیب اور انسانی شعور کو جمہوری بنانے کی سعی میں 'انسان' اقدار کا مرکز بنتا جارہا ہے جس کی رو سے جنس، نسل اور طبقات کے مابین مساوات کو فروغ دینا اہم ترین انسانی قدر بن گئی ہے۔ لہٰذا ہر قسم کی اخلاقی تعلیم کا رُخ اسی کی جانب ہونا چاہیے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ترقی پذیر ممالک کے قومی معاشروں میں غالب اقلیت کے مفاد کے پیشِ نظر یہ بات ممکن ہوسکتی ہے کہ جاری تعلیمی دستور کے برخلاف رسمی تعلیم کو منظم کیا جائے اور کیا رسمی تعلیم کی ساخت اور مواد کو اپنایا جاسکتا ہے اور کیا اس صورتِ حال میں ایسی قدروں کو فروغ نہیں حاصل ہوگا جو موجودہ قدروں سے متصادم ہوں۔

حالات کی ایسی منفی توصیف کے برعکس اخلاقی تعلیم سے متعلق میں اپنی بات کو یوں ختم کرنا چاہوں گا۔ کیا ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں اور ان قدامت پسند یا انتہا پسند طاقتوں کو نظر انداز کردیں جو روایتی اداروں میں کارفرما ہیں۔ اس رویے سے اسکولوں کے اندر اخلاقی تعلیم کے کام کی اہمیت، ہنرمندی اور وقوفی تربیت تک محدود رہ جاتی ہے۔

ہم پہلے اس بات کو تسلیم کرچکے ہیں کہ اخلاقی طور پر ایک غیر جانبدار اسکول کا قیام امر محال ہے۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کرسکتے ہیں کہ ایسے اسکول قائم کردیں جہاں اخلاقی تعلیم کے ایسے امکانات پیدا ہوسکیں جو آج ہمارے بچوں کے لیے موزوں ہوں۔

اخلاقی تعلیم دینے کے بہت سے طریقے ہوسکتے ہیں۔ زبان کی درسی کتابوں

میں شامل اسباق، کھیلوں اور دیگر مشاغل کی تنظیم، قومی ترانے گانا، قومی اہمیت کے دن اور قومی شخصیتوں کے دن منانا اور اس طرح کے دوسرے طریقے اپنائے جاسکتے ہیں اور ان مشاغل کے ذریعے اخلاقی تعلیم دی جاسکتی ہے۔ یا جان ڈوی کے مطابق اسکولوں میں ایسے مشاغل کا انتظام ہوسکتا ہے اور ان مشاغل کے تحت بہت سے ایسے کام کیے جاسکتے ہیں جن کے ذریعے مستقبل کی ضرورت کے پیش نظر اپنے آپ نئی قدریں پیدا ہوں۔ ایسی صورت میں کیا توقع کی جاسکتی ہے کہ اساتذہ، طلباء، ورائے تعلیم اور رضاکارانہ ادارے روایتی قدروں کے خلاف آواز اٹھائیں اور ایک ایسی آواز میں آواز ملائیں جو قومی اور بین الاقوامی سطح پر ایک نئی اخلاقی تعلیم کی جانب رہنمائی کرسکتے ہیں جس کی رو سے آئندہ صدی میں انسان ایک مکمل انسان بن سکے جنوں ہستی سے ظلم و استحصال کا خاتمہ ہوسکے اور دنیا کی مختلف تہذیبوں اور ذیلی تہذیبوں میں آزادیٔ رائے اور تبادلۂ خیالات کے ذریعے انسان کی فطرت میں بالیدگی پیدا ہوسکے۔

کیا رنگ و نسل، قوم و طبقات، تہذیب و ثقافت اور غلبہ و استحصال کے اختلاف کے باوجود کسی ایسی دنیا کا تصور کیا جاسکتا ہے جہاں دنیا بھر کے مختلف معاشروں کے بالغ نظر ماہرین تعلیم ایک ایسی اخلاقی تعلیم کے خدوخال کی تشکیل کریں جس کی آج دنیا میں معنویت ہو۔ ■■

عکس قلمی نسخہ دیوانِ ذوق

(ابتدائی دو صفحے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کانٹا کوئی چمن کا جو داماں میں رہ گیا
میں شکستہ پا نہ وادیٔ حیرانی میں رہ گیا

مانع ہوا یہ ضعف کہ میں چلتے وقت کل
ہر ہر قدم پہ کوچۂ جاناں میں رہ گیا

وحشت جو لیگی تو نہ ویرانے سے نکل سکا
جو نقش پا نہ ہو نکلی بیاباں میں رہ گیا

اوڑ کے سبھی گئیں پنکھڑی ہو لی اپنا جا کے گل
باقی کوئی جو تار سر بیاباں میں رہ گیا

قاتل تک آ رہا پہ نظر اوسکی جستجو
بسمل کا ناشتہ گوشۂ داماں میں رہ گیا

پائی نجات دام بلا سے یہ کیا نہیں
آخر دل اوسکی زلف کا پیچاں میں رہ گیا

اے ذوق جز ہمارے نشاں اسکا بعد مرگ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔

کانٹا کوئی چمن کا جو داماں میں رہ گیا میں ننگ باغ وادیِ حیراں میں رہ گیا
مانع ہوا یہ ضعف کہ میں چلتے وقت کل ہر ہر قدم پہ کوچہ جاناں میں رہ گیا
وحشت جو لے گئی تو نہ پیروں سے چل سکا جوں نقشِ پائیوں کے بیاباں میں رہ گیا
اوس سے رہیں گے بیٹھے ہوئے اپنا چاکِ دل باقی کوئی جو تار گریباں میں رہ گیا
قاتل تک آرزو پہ نظر اوس کے کیجیو بسمل کا ہاتھ گوشۂ داماں میں رہ گیا
پائی نجات دامِ بلا سے پہ کیا کہیں آخر دل اوسکے کاکلِ پیچاں میں رہ گیا
اے ذوق جز ہمارے بتا کس کا بعد مرگ

نام و نشان عالم امکان مین رہگیا

کبھی کیونکر بیان ظلم اوس ستم ایجاد کا | ہو گیا انفعال اراده بس
تم رو گیہا یہہ اثر اے دل تری فریاد کا | ہاتہہ میری قتل پر اوٹہا ہے جلاد کا
کام نکلا انجار صحرا ہی ای جوش جنون | کسلئی ہو تا مین ممنون نشتر فصاد کا
سر کشی جو قامت جانانسی گلشن مین کری | حوصلہ پایا نہین ہر گز یہہ مین شمشاد کا
ایکدن مرنا مقرر تہا ولیکن عشق مین | نام باقی رہگیا مجنون کا او فرہاد کا
قید سی ہی ایک جو سمجہی اپکی آزاد کو | بار مدت تک رہا مین خاطر صیاد کا
شکر حق ای بختی بجان کیر باعث وقت ذبح | موڑ گیا آگی میری مونہہ خنجر فولاد کا
کہنچ سکتا ہی جہان کب کوئی تصویر یار | رہگیا دیکہہ اوسکو خامہ مانی و بہزاد کا

رہتا ہون بیزار یہہ ہون زندگی سی اپنی مین
ذوق ہی عالم یہہ میری اپنی ناشاد کا

[illegible] | [illegible]
ہون جہپ گئی لحد مین ہی مشت استخوان | ہو جائیگی کرد مین بعد وشن نقش پا
آتی وہ اسی پہر کی نہ جاتا ہی جلکیہہ | جون نو ہی گل ہی بلند مرہم نقش پا
ممنون بیرہن تن عریان نہیں مرا | رکہی نہ جیسی خواہش بال پوش نقش پا

۱۵۱

نام و نشان عالمِ امکاں میں رہ گیا

کیجیے کیونکر بیاں ظلم اس ستم ایجاد کا ۔ ہوگیا اے دل ارادہ ——

زور دیکھا یہ اثر اے دل تری فریاد کا ۔ ہاتھ میرے قتل پر اُٹھتا نہیں جلّاد کا

کام نکلا خار صحرا ہی سے اے جوشِ جنوں ۔ کس لیے ہوتا میں ممنوں نشترِ فصّاد کا

سرکشی جو قامتِ جاناں سے گلشن میں کرے ۔ حوصلہ پاتا نہیں ہرگز یہ میں شمشاد کا

ایک دن مرنا مقرّر تھا و لیکن عشق میں ۔ نام باقی رہ گیا مجنوں کا اور فرہاد کا

قید سے بھی کب خوشی تھی میری اوسکو ہم صفیر ۔ یار مدّت تک رہا میں خاطر صیّاد کا

شکر حق اے سختیِ جاں تیرے باعث وقتِ ذبح ۔ مڑگیا آگے مرے منہ خنجرِ فولاد کا

کھینچ سکتا ہے جہاں میں کب کوئی تصویرِ یار ۔ رہ گیا دیکھ اوسکو خامہ مانی و بہزاد کا

رہتا ہوں بیزار پھروں زندگی سے اپنی میں

ذوق ہے عالم یہ میرے اس دلِ ناشاد کا

جس جا ترا ہے اے بتِ مے نوش نقشِ پا ۔ عاشق کی خاک سے ہے ہم آغوش نقشِ پا

یوں چھپ گئی لحد میں مری مشتِ استخواں ۔ ہوجائے جیسے گرد میں روپوش نقشِ پا

آتا ہے وہاں سے پھر کے نہ جاتا ہے جس جگہ ۔ جیوں بوئے گل ہے خانہ فراموش نقشِ پا

ممنونِ پیرہن تنِ عریاں نہیں میرا ۔ رکھے نہ جیسے خواہشِ پاپوشِ نقشِ پا

کتابیں

تبصرے

نام کتاب : پہچان

مصنف : صغرا مہدی

ناشر : ادب پبلی کیشنز، دہلی

صفحات : ۸۴، قیمت ۷۵ روپے

پہچان میں شامل پندرہ مختصر افسانوں میں زندگی کے مختلف پہلوؤں اور انسانی فطرت کے ہر آن بدلتے ہوئے رنگ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ان میں کہیں محبت کے جذبات و احساسات کی تشریح و تعبیر ہے، کہیں نفسیاتی گرہوں کو کھولنے کی کوشش تو کہیں منافرت، مفاد پرستی اور اس سے جنم لینے والی غلط فہمیوں کے ہاتھوں ٹوٹتے ہوئے انسانی رشتوں کو سنبھالا دینے کی خواہش کا اظہار۔ اور یہ سب صغرا مہدی نے اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے جو ہمیں ہر کہانی کے اختتام پر یہ احساس دلاتا ہے کہ ان کے واقعات و کردار ہمارے اردگرد ہی بکھرے ہوئے ہیں اور ہم ان سے پوری طرح مانوس ہیں۔ شاید انسیت کا یہی عنصر ان کے بیان کو تاثیر و توانائی بخشتا ہے۔ ان افسانوں کی دنیا حاصل کی خوشی اور لا حاصلی کے رنج، محرومی میں آسودگی کی سرشاری، آسودگی میں تہی دستی کے احساس کی چبھن، منزل تک پہنچنے کی آرزو اور گم کردہ راہ ہو جانے کے اندیشے اور خواب اور شکست خواب سے عبارت ہے۔

ایک اور موضوع جسے صغرا مہدی نے بڑے سلیقے سے برتا ہے وہ ہے فرقے اور مذہب کے نام پر انسانیت کی تقسیم اور انسانی اقدار کی پامالی جس کی مثال دو

افسانے "بھروسا" اور "دیوالی" ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو صحیح معنوں میں یہ المیہ ہے رخصت ہوتی ہوئی اس بیسویں صدی کا جس نے ہمیں شہری توسیع اور بے پایاں مادی آسائش و خوشحالی کے عنوان سے نفرت و منافقت کا تحفہ دیا ہے۔ اس منافقت کی زہرناکی ایک ہی آنچل کے سائے میں جوان ہوتے ہوئے احمد اور اشیش کے ذہنوں سے ماستا کی شفقت کے لمس کو دھندلا دیتی ہے اور وہاں دھرم کرتویہ کا جذبہ ڈیرہ جمالیتا ہے۔ یہی منافقت جب سیاست سے بغل گیر ہوتی ہے تو مذہب کے خود ساختہ محافظ مندر و مسجد کے جھگڑے سے بے نیاز، شہر کی کثافت سے اکتائے، اپنے ہم عمروں کے ساتھ دیوالی منانے کی آرزو لیے گاؤں جاتے ہوئے چودہ سالہ مجید کو راستے ہی میں ہمیشہ کی نیند سلا دیتے ہیں۔

مصلحت پسندانہ مذہب پرستی اور فرقہ واریت کے خطرات سے مصنفہ کی آگاہی، مٹتی ہوئی اقدار کی بحالی کے جذبے کی سچائی اور فرقہ واریت کی نذر ہونے والوں کے تئیں ان کی ہمدردی انسانیت میں ہمارے یقین کو مستحکم کرتی ہے، اور فرقہ وارانہ منافرت کو شہ دینے والی طاقتوں سے پنجہ کش ہونے کا حوصلہ بھی عطا کرتی ہے۔

سہیل احمد فاروقی

نام کتاب : شجر گلنار

مصنف : ساتو کو کی زاکی

مترجم : آصف فرخی

ناشر : نگارشات، میاں چیمبرز، ۳۔ ٹمپل روڈ، لاہور

صفحات : ۲۴۲ قیمت : ۹۰ روپے

شجر گلنار جاپانی ادیب ساتو کو کی زاکی کے چار طویل افسانوں پر مشتمل ہے جنھیں آصف فرخی نے اردو کے قالب میں ڈھالا ہے۔ آصف فرخی نے دنیا کی بعض دیگر اہم زبانوں کے ادب پاروں کو بھی اردو کے قارئین سے کامیابی کے

ساتھ متعارف کرایا ہے۔ ہر چند کہ ان افسانوں کو پڑھتے ہوئے ذہن کو ان کی فضا اور کردار و واقعات سے ایک طرح کی بیگانگی کا احساس ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ جن واقعات کو بالواسطہ موضوع بنایا گیا ہے ان کے بعد آنے والی نسلوں کی زندگیوں میں کس طرح کی الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوئیں اور وہ کن ذہنی اذیتوں سے گزر رہی ہیں۔ خصوصاً جن افراد کا بچپن آلام ہراور سیاسی ابتری کی نذر ہوا وہ اب حق و باطل کی بحث میں الجھے بغیر بقول مترجم اپنے وقت کا حساب مانگتے ہیں۔ اور یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ روئے زمین کا جو خطہ جتنے شدید انقلابات سے گزرے گا وہاں پیدا ہونے والی اور پلنے والی نسلوں کی نفسیاتی الجھنیں بھی اتنی ہی پر پیچ اور تہہ دار ہوں گی۔ اس پیچیدگی نے جاپانی ادب میں خاص طور پر دروں بینی کی روایت کو فروغ دیا ہے جہاں فن کار خارجی حقائق کے حوالے سے باطن کے اسرار سے پردہ اٹھاتا ہے۔

یہ چاروں افسانے (ننگے پاؤں' شجر گلنار' مبی ہوالو' ققنس کا درخت) اس نسل کے ذہنی و روحانی کرب کے عکاس ہیں جو تاریخ کے جبر کے زائیدہ حالات کی بنا پر اپنے ماضی سے ناآشنا اور اسی لیے اپنے موجودہ ماحول سے دل برداشتہ ہے۔ ماضی سے کٹ کر بے نشان و بے شناخت ہو جانے کے صدمے نے اس کے حال کی ساری رونقوں کو معدوم کر دیا ہے۔ اس طرح ذہنی اور تصوراتی سطح پر اپنی اصل کی طرف مراجعت اور اسے ڈھونڈھ نکالنے کی خواہش ان افسانوں کا محور ہے۔

ادب اور آرٹ میں مقامیت پسندی یا دیسی پن (Nativism) کے رجحان کے اظہار کو ماضی کی بازیافت کے جذبے نے بہت تقویت دی ہے اور روشن مثالیں مصری ادب' فلسطین کی انتفاضہ تحریک سے وابستہ ادیبوں کی تحریروں' سیاہ فام ادب اور "اپاشی انڈین" کی واپسی میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ وسط ایشیائی جمہوریتوں کا وجود بھی شناخت جوئی کا نتیجہ ہے۔ شجر گلنار اسی رجحان کے بھرپور اظہار کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

سہیل احمد فاروقی

نام کتاب : **بھوپال ادب کے آئینے میں**
مصنف : ڈاکٹر محمد نعمان خاں
ملنے کا پتہ : ۵۶ ندیم روڈ، ابراہیم پورہ، بھوپال
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، دہلی
صفحات : ۱۵۱ قیمت : ۵۵ روپے

بھوپال اور علم و ادب نوازی لازم و ملزوم رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے بعض لوگوں کی نظروں میں بھوپال کی حیثیت ملک کے دیگر شہروں سے زیادہ نہ ہو لیکن ہم پروردگان اردو کے سامنے بھوپال کا نام جب کوئی لیتا ہے تو گویا ذہن کے پردے پر مشاہیر کی ایک کہکشاں جگمگانے لگتی ہے جنھوں نے بھوپال کے علمی ایوانوں کو منور کیا اور فرمانروایان بھوپال کی مہمان نوازی و فیاضی کی داد دی۔ یہ روایت مختلف بدلی ہوئی شکلوں میں آج بھی جاری ہے اور سنا ہے دہلی کی دانش گاہوں سے وابستہ مہمانوں کی ضیافت **بھوپال اور سرونج میں بٹیروں** سے ہوتی ہے اور وہ بھی علی گڑھ کی زبان میں سر سید ڈے ڈنر کی طرح "ان لمیٹڈ"

دیگر تصانیف کے علاوہ، بھوپال کی ادبی و تہذیبی سرگرمیوں کے مختلف پہلوؤں پر گزشتہ اٹھارہ برسوں میں ڈاکٹر محمد نعمان کے متعدد مضامین موقر اخبارات و رسائل کی زینت بن چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انہی میں سے دس منتخب مضامین کا مجموعہ ہے۔

پہلے مضمون "بھوپال۔ ایک تصویر دو رخ" میں بھوپال کی قدیم تاریخ کے ضمن میں گوتم بدھ کے زمانے سے قبل اور موریہ عہد میں اس کی سیاسی حدود، پرمار خاندان کے راجہ بھوج اور اس کے جانشینوں کی علم دوستی کے مظاہر کے مختصراً ذکر کے بعد سردار دوست محمد خاں کے ہاتھوں ریاست بھوپال کی بنیاد پڑنے سے لے کر قاضی محمد صالح، نواب جہانگیر محمد خاں دولہ کی اہلیہ نواب سکندر جہاں بیگم اور نواب

شاہ جہاں بیگم تاجور و شیریں اور نواب صدیق حسن خاں جیسی شخصیات کی شعری، علمی و ادبی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

بھوپال کے پہلے صاحب دیوان فرمانروا نواب جہانگیر محمد خاں، تذکرۂ فرح بخش اور عمدۃ الاخبار کے جائزے سے اس مجموعہ مضامین کی وقعت خاصی بڑھ گئی ہے۔ دیگر قابل توجہ عنوانات "بھوپال کا ایک اہم اور نادر تذکرہ" اور "دیوان غالب کی ایک نادر شرح" ہیں جن میں بالترتیب میاں عالم گیر محمد خاں نمود کے تذکرے شبستان عالم گیری اور سہا مجددی کی تصنیف مطالب الغالب کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ مصنف نے ان مضامین کے انتخاب میں دقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔

ماضی قریب میں بھوپال کی علمی و ادبی خدمات کا جائزہ جن مصنفوں اور ادیبوں نے لیا ہے اس کا تفصیلی ذکر دیباچے میں آگیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

نام کتاب : راستے کی تلاش
مصنف : عتیق الرحمٰن سنبھلی
ناشر : الفرقان بک ڈپو، نظیر آباد، لکھنؤ
صفحات : ۲۱۲ قیمت : ۴۵ روپے

عتیق الرحمٰن سنبھلی ایک عرصے تک الفرقان اور ندائے ملت جیسے موقر رسائل کی ادارت سے وابستہ رہے ہیں اور علمی و صحافتی حلقوں میں وہ محتاج تعارف نہیں۔ راستے کی تلاش مسلم مسائل پر شائع ہونے والے ان کے ادارتی مضامین کا انتخاب ہے۔ یہ مضامین تین زمروں میں تقسیم کیے گئے ہیں۔ ہندوستان اور ہندوستانی مسلمان، عالم اسلام، اور چند یادگار شخصیتیں جن میں اول الذکر زمرہ اکیس مضامین پر مشتمل ہے اور اس میں ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے ممکنہ حل پر مدلل بحث کی گئی ہے۔ مسلمانوں کو درپیش مسائل

کے ضمن میں مصنف نے فرقہ واریت کی نئی مشکلوں، فسادات کا تسلسل، سیکولرزم اور اس کی عملی تعبیر اور مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لئے مجلس مشاورت کے وجود کی اہمیت جیسے موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس سے ان کا منشا یہ ہے کہ مسائل کی صحیح نوعیت سے مسلمانوں کو نہ صرف آگاہ کیا جائے بلکہ ان کے اسباب پر روشنی ڈال کر ان مسائل کے تئیں مسلمانوں کی ذمہ داری کا انھیں احساس بھی دلایا جائے۔

ہندوستانی سیکولرزم کی عملی صورت اور مسلمانوں پر اس کا اثر کے عنوان سے عتیق الرحمٰن صاحب نے بجا طور پر یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ اس ملک میں ایک ایسا جمہوریت پسند طبقہ موجود ہے جس کی نظر میں سیکولرزم کا مفہوم یہ ہے کہ اقلیتیں اپنی تمام شناختوں سے دست بردار ہو کر اکثریت کی شناخت اپنالیں۔

مصنف نے اپنے جچے تلے اسلوب میں مسلمانوں کی خامیوں کا بھی جائزہ لیا ہے اور اس قوم کو کمزور کرنے والے عوامل کی نشاندہی اس انداز سے کی ہے کہ ذہن اس کی طرف متوجہ ہو۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

> جو قوم تعمیری کاموں کی عادت سے دور ہو چکی ہو، تعمیری کاموں کی مشغولیت کا نسخہ اسے کیسے پلایا جائے۔ سوال بہت معقول اور برمحل ہے، لیکن ایک معقول جواب کی گنجایش بھی نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ اگر ہم تعمیری جد و جہد کے لیے پہلے نمبر پر کوئی ایسا مسئلہ منتخب کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں جس کی اجتماعی اہمیت صرف من حیث المجموع نہ ہو بلکہ وہ گویا ہر فرد کا ذاتی مسئلہ ہو تو تعمیری سرگرمیوں سے ساری بے گانگی کے باوجود اس مسئلہ پر جد و جہد میں قوم کے ایک بڑے حصے کو لگا دیا جانا عین ممکن ہے۔

———— سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

سید حسین نصر　　ڈاکٹر نذیر احمد　　پروفیسر اسلم فرخی

فیروز مکرجی　　صدیق الرحمٰن قدوائی　　اعجاز راہی

پروفیسر ستیش چندر شکلا　　سابق صدر شعبۂ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب معین الدین　　سابق استاد شعبۂ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر شریف حسین قاسمی　　صدر شعبۂ فارسی، دلی یونیورسٹی

جناب مسعود الحق　　سابق استاد شعبۂ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر نذیر الدین مینائی　　سابق صدر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر سید جمال الدین　　شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر محمد ذاکر　　شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر نور الاسلام صدیقی　　شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

سہیل احمد فاروقی

اگلے شمارے میں ۔ خصوصی اشاعت

جولائی ۔ اگست ۔ ستمبر ۱۹۹۵ء

مولانا سلیمان ندوی	رشید احمد صدیقی	محمد حسن عسکری
قرۃ العین حیدر	بیگم انیس قدوائی	پروفیسر محمد مجیب
شمس الرحمٰن محسنی	پروفیسر نثار احمد فاروقی	مسعود الحق
پروفیسر منظر اعظمی	پروفیسر اختر الواسع	پروفیسر انیس الرحمٰن
پروفیسر نذیر الدین مینائی	پروفیسر مسرور علی اختر ہاشمی	

رسالہ جامعہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

معاون
جبین انجم

شمارہ نمبر ۷-۸-۹

جولائی - اگست - ستمبر ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۱۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

" " (غیر ممالک سے) ۳۰ ڈالر

خوشنویس: ایس - ایم - مظہر

رسالہ جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس - پٹودی ہاؤس دریا گنج نئی دہلی ۲

ترتیب

O

اس شمارے میں

اداریہ

اکتوبر ۱۹۹۵ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنی زندگی کے پچھتّر برس پورے کر لے گی۔ اس سلسلے میں علمی، ادبی، ثقافتی سرگرمیوں اور تقریبات کا ایک تفصیلی منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔ رسالہ جامعہ کی یہ اشاعت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

عمر برق خرام سہی، لیکن پچھتّر برس کسی قوم یا ادارے یا فرد کی زندگی میں کم نہیں ہوتے۔ اس زندگی کا مفہوم متعین ہوتا ہے اس کے مقاصد اور ان مقاصد کی کامیابی وناکامی کے واسطے سے۔ جامعہ کا قیام ایک بہت بڑی تاریخی ضرورت کی تکمیل کے لیے وجود میں آیا تھا۔ اور جامعہ نے اپنا سفر تاریخ، تہذیب اور روایت کے ایک مخصوص تصور، کچھ مخصوص مقاصد، کچھ معینہ اُمیدوں اور امکانات کے ساتھ شروع کیا تھا۔ جامعہ کی اس پچھتّر سالہ زندگی میں، ہماری اجتماعی اور قومی زندگی کی طرح، اچھے بُرے کئی موڑ آئے۔ ہم اس کے ماضی پر نظر کریں تو مقاصد، روایات اور شخصیات کا ایک بے مثل منظر یہ سامنے آتا ہے۔ یہ قصہ دلچسپ بھی ہے اور طولانی بھی۔ ہم میں سے کچھ لوگ آج بھی اسی کے سائے میں سانس لیتے ہیں اور اسی کے حوالے سے اپنا نام ونشان پہچانتے ہیں۔ بے شک، حال کی تعبیر و تشکیل اور مستقبل کی تلاش کے عمل میں بھی ہاتھ سے ماضی کا سرا چھوٹ جانا ایک طرح کی کم نصیبی ہے کہ ماضی صرف تاریخ نہیں ہوتا۔ تاریخ ایک زندہ اور متحرک روایت کے طور پر نئے زمانوں کی تعمیر میں بھی اپنا رول ادا کرتی رہتی ہے۔ مگر آج ـــــ ہماری اجتماعی زندگی، ہمارا تعلیمی نظام، ہماری دنیا، ہمارا عہد جن مسائل میں گھرے ہوئے ہیں، ان سے سوالوں کا ایک نیا سلسلہ بھی اُبھرتا ہے، ایسا سلسلہ جس کا تعلق صرف ہمارے حال اور مستقبل سے ہے۔ ان سوالوں کی طرف

ہمارا رویّہ اگر لاپروائی اور بے احتیاطی کا رہا تو اس کا اثر ہماری موجودہ اور آیندہ صورتِ حال کے علاوہ ہماری اجتماعی شخصیت اور اس شناس نامے پر بھی پڑے گا جن کے معانی ماضی کے بغیر خام اور ناتمام رہ جاتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ آگے بڑھنے کے جوش و طلب میں ہم مڑکر پیچھے دیکھنے کی ضرورت سے غافل نہ ہو جائیں۔

مگر ماضی کے احساس نے ہمارے زمانے میں ایک خطرناک صورت بھی اختیار کرلی ہے، ایک زندہ اور مثبت قدر کی جگہ، بعض جماعتوں اور گروہوں نے ماضی کو اپنے سر کا آسیب بنالیا ہے اور اس کے تحفظ کے نام پر حال اور مستقبل کی طرف سے آنکھیں پھیر لی ہیں۔ ہمارے افکار و اقدار کا ہر نظام، ہماری معاشرت، تعلیم، تہذیب، سب پر اس رویّے کا بہت خراب اثر پڑا ہے۔ زندگی اور ہستی کی حقیقتیں پیچیدہ ہو جائیں تو بندھے ٹکے جوابوں کی مدد سے انھیں سلجھایا نہیں جاسکتا۔ ایسی صورت میں ایک ہمہ گیر انسانی شعور اور وژن کی ضرورت ہوتی ہے جو اس تمام تر پیچیدگی کا احاطہ کرسکے۔ ہم سے اس زمانے کا تقاضہ یہی ہے۔ اس شمارے کے کئی مضامین، جائزے اور مباحثے اس سیاق میں ایک خاص معنویت کے حامل دکھائی دیں گے۔ یہ شمارہ ایک طرف تو جامعہ کے گذشتہ زمانوں کا کچھ حال سناتا ہے، دوسری طرف موجودہ اور آیندہ کے سوال پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔



بعض مضامین ہمیں جناب خالد کمال فاروقی (آرکائیوسٹ، ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری)، جناب تجمل حسین خاں (ریسرچ اسکالر، شعبۂ اُردو) اور جناب سطوت رسول کی تگ و دو کے نتیجے میں دستیاب ہوئے۔ ہم ان اصحاب کے شکرگزار ہیں۔

شمیم حنفی

حصّہ اوّل

جامعہ ملّیہ اسلامیہ

شمس الرحمٰن محسنی

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا قیام

۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جمعہ کے دن علی گڑھ کالج کے طلبہ اور اساتذہ اس کی مسجد میں جمع ہوئے۔ مولانا محمد علی نے دلوں کو گرمانے والی تقریر کی۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ سخت بیمار تھے مگر اس جلسے میں شرکت کے لیے تشریف لائے۔ اُن کا خطبۂ تاسیس اُن کے شاگرد مولانا شبیّر احمد عثمانی نے پڑھ کر سنایا اور اس طرح جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی رسمِ افتتاح کے ذریعے دیوبند اور علی گڑھ کا سنگم ہوگیا۔ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ ایک طرف تو مسلمان اپنی صدیوں کی ذہنی اور روحانی میراث سے کنارہ کش نہ ہوں گے اور دوسری طرف نئی نسل میں یہ قابلیت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ تہذیب و تمدّن کے اُس خزانے میں جو اُسے بزرگوں سے ملا ہے وہ خود اپنی جدّوجہد سے اضافہ کرسکے۔ حضرت شیخ الہند اپنے افتتاحی خطبۂ صدارت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں :

"اے نونہالانِ وطن! جب میں نے یہ دیکھا کہ میرے اس درد کے غم خوار جس سے میری ہڈیاں پگھلی جا رہی ہیں۔ مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند

مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے
ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا۔
کچھ بعید نہیں کہ بہت سے نیک نیت بزرگ میرے اس سفر پر
نکتہ چینی کریں اور مجھ کو میرے مرحوم بزرگوں کے مسلک سے منحرف
بتلائیں۔ لیکن اہلِ نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں بظاہر علی گڑھ کی طرف آیا
ہوں اُس سے کہیں زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا ہے۔"

علی گڑھ کے منتظمین نے جب یہ دیکھا کہ ان کا اقتدار خطرے میں ہے اور
جوشیلے طلبہ اور اساتذہ سے اپنی بات منوانا تو درکنار، اُن کے سامنے اس کا اظہار
کرنا بھی مشکل ہے تو انھوں نے حکام سے مشورے کیے، علی گڑھ کالج کے کارپردازوں
کے ہمنوا اپنے سرکاری اور غیر سرکاری فرائض سے چھٹیاں لے کر علی گڑھ کو بچانے کے
لیے نکل کھڑے ہوئے۔ طلبہ سے بات نہ منوا سکے تو اُن کے والدین کو سمجھایا کہ تمھارے
لڑکے کی جان خطرے میں ہے اُسے جا کر لے آؤ۔ حکومت سے کہا لڑکے باغی ہو گئے
ہیں، پولیس اور فوج بھیجیے تاکہ اُن پر قابو حاصل کیا جائے۔ طلبہ سے علیحدہ علیحدہ
چھپ کر ملے اور انھیں ولایت کے وظیفوں کو لالچ دے کر اور نوکری کے سبز باغ
دکھا کر ورغلانے کی کوشش کی۔ غرض ہر طرح علی گڑھ سے طلبہ کو منتشر کرنے کی تدابیر
کرتے رہے۔ لیکن پھر بھی چند سو لڑکے رہ گئے۔ ڈائننگ ہال سے کھانا بند کر دیا گیا
تو طلبہ نے اپنے لیے کھانے کا انتظام خود کر لیا۔ ملک کے بڑے بڑے رہنما اولڈ بوائز
کی عمارت میں مقیم تھے۔ وہ اور طلبہ سب وہاں جمع ہوتے اور آیندہ کے لیے پروگرام
بناتے۔ مختلف تجویزیں تھیں۔ کوئی کہتا۔ اس کالج کو چھوڑ کر دوسرا ادارہ بنایا جائے۔
کچھ کی رائے تھی کہ قوم ہمارے ساتھ ہے طلبہ ساتھ دینے کو تیار ہیں۔ علی گڑھ کالج
ہی کو جامعہ اسلامیہ کی شکل دے دینی چاہیے اور کالج کی چار دیواری سے اُس وقت
تک نہ نکلا جائے جب تک کہ جبراً نہ نکالے جائیں۔

کالج کے کارپردازوں کی جب تمام کوششیں اکارت گئیں تو انھوں نے اپنے

گرتے ہوئے اقتدار کو پولیس کی مداخلت کے ذریعے سنبھالنے کی کوشش کی۔ ایک دن صبح سویرے کالج کے چاروں طرف پولیس نے گھیرا ڈال دیا۔ پولیس کا ایک افسر مولانا محمد علی کے نام حکم لے کر پہنچا کہ طلبہ کو ساتھ لے کر علی گڑھ کالج کی عمارتوں سے نکل جائیے۔ طلبہ کا یہ قافلہ جب کالج سے نکلا ہے جسے وہ اپنے گھر سے زیادہ عزیز رکھتا تھا تو دیکھنے والوں کے دل ہل گئے۔ اِدھر اُدھر فوج کے سپاہی سنگینیں لیے ہوئے بیچ میں طالب علموں کی قطار سامنے ایک نوجوان ہرا جھنڈا لیے جس پر کلمۂ طیبہ لکھا تھا اور ساتھ میں مولانا محمد علی اور دوسرے اکابر۔ نواب محمد اسمٰعیل خاں نے کہیں سے خیموں کا انتظام کیا تھا۔ قافلہ جا کر اُن خیموں میں اُترا۔ صبح سے دوپہر ہوگئی تھی۔ کھانے پکانے کی کسے سُدھ تھی اور کسے موقع تھا۔ ابھی اپنی چھاؤنی میں پہنچے بھی نہ تھے کہ شہر کے لوگ دیگوں میں پکا ہوا کھانا ٹھیلوں پر لادے، پولیس کے گھیرے سے بچتے بچاتے پہنچ گئے۔ شام کو بھی کھانا شہر سے آیا۔ رہنے سہنے کی خاصی تکلیف تھی۔ فوج کے سے انتظامات تھے۔ پر فوج کا سازو سامان نہ تھا۔ جن لوگوں نے یہ تکلیف جھیلی تھی وہ کہتے تھے کہ ایسا لطف کا زمانہ پھر عمر نصیب نہ ہوا۔

مولانا محمد علی کے علاوہ دو استاد اور تھے۔ مولانا رشید احمد اور حسن محمد حیات جو اپنے فیشن کی وجہ سے لارڈ کہلاتے تھے۔ مولانا رشید احمد عربی اور فارسی سب جماعتوں کو پڑھانے لگے۔ نومبر کے آخر میں مولانا خواجہ عبدالحیٔ اور مولوی سیّد محمد شرف الدین آ گئے۔ خواجہ صاحب تفسیر پڑھاتے اور مولوی شرف الدین اُردو۔ جنوری ۱۹۲۱ء کا مہینہ جامعہ کے لیے مبارک تھا۔ لڑکوں کی تعداد بھی بڑھی اور اُستادوں کی بھی۔ مولانا اسلم جیراجپوری، عبدالمجید خواجہ، ڈاکٹر محمد علی شاہ، کے ستنام، کرپالانی، ڈاکٹر محمد عالم، مولانا محمد سورتی اور ڈاکٹر لطیف سعید بھی جامعہ کے اسٹاف میں شامل ہوگئے، اونچے درجے کے طلبہ میں سے سیّد نور اللہ اور ذاکر حسین بھی ابتدائی درجوں کو پڑھانے لگے۔ اور اس طرح ہندوستان کے مسلمانوں کی آزاد تعلیمی درس گاہ نے آزاد فضا میں کام کرنا شروع کر دیا۔

جامعہ کے پہلے پانچ سال

جامعہ نے ایک سیاسی تحریک کی گود میں آنکھ کھولی تھی، اس لیے اس کی پرورش اور نگہبانی کا کام ابتدا میں سیاسی رہنماؤں کو انجام دینا پڑا۔ ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کے جلسۂ افتتاح میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لیے جو فاؤنڈیشن کمیٹی (مجلس تاسیس) بنائی گئی، اس میں صوبائی خلافت کمیٹیوں کے نمایندے شامل تھے۔ ان اراکین میں اپنے زمانے کی تقریباً سب ہی ممتاز ہستیاں شامل تھیں۔ اُن میں بہت سے لوگ ایسے تھے جو بعد میں ہندوستان کے آسمان پر چاند اور سورج بن کر چمکے۔ عہدیداران کے علاوہ مجلس تاسیس میں مختلف شہروں کے نمایندے تھے۔ دہلی سے ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مفتی کفایت اللہ، یوپی سے مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا حسین احمد مدنی، چودھری خلیق الزماں، نواب محمد اسمٰعیل خاں اور تصدق احمد شیروانی پنجاب کے نمایندے تھے۔ ڈاکٹر محمد اقبال، مولانا ثناء اللہ امرت سری اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو، بنگال اور بہار کے نمایندوں میں شامل تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر سید محمود، سندھ، بمبئی اور حیدرآباد کے نمایندے تھے۔ سیٹھ عبداللہ ہارون کراچی والے، عباس طیب جی، سیٹھ میاں محمد حاجی جان چھوٹانی اور مولوی عبدالحق، جن کو بعد میں قوم نے بابائے اُردو کے خطاب سے نوازا۔

۲۲ر نومبر ۱۹۲۰ء کو مجلس تاسیس کے جلسے میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے عہدیداروں کا انتخاب عمل میں آیا۔ حکیم اجمل خاں اتفاق رائے سے امیر جامعہ (چانسلر) بنائے گئے۔ شاعرِ مشرق ڈاکٹر محمد اقبال سے درخواست کی گئی کہ وہ شیخ الجامعہ (وائس چانسلر) کا عہدہ قبول کریں۔ انھوں نے یہ اعزاز قبول کرنے سے معذرت کی اور مولانا محمد علی پہلے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے آنریری سکریٹری (معتمد) کے فرائض انجام دینے کے لیے کہا گیا۔ انھوں نے

رمایا کہ اس عہدے پر مقامی حضرات میں سے کسی کو مقرر کرنا چاہیے تاکہ کام میں
ہولت رہے۔ اس لیے معتمد کے عہدے کے لیے حاجی موسیٰ خاں کا انتخاب عمل میں
یا اور مولوی انوار الہدیٰ اور تصدق احمد خاں شیروانی کو نائب معتمد یا جوائنٹ سکریٹری
نایا گیا۔ کچھ دن کے بعد آخر الذکر معتمد کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔ یہ انتظام جامعہ
ے دہلی منتقل ہونے تک جاری رہا۔

جامعہ کے مالی اور دستوری مسائل

جامعہ کے قیام کے دو سال تک سیاسی ہنگاموں اور مذہبی جوش و
روش کا زور رہا۔ اس لیے سیاست اور خلافت کمیٹی سے اُس کا علیحدہ رہنا ممکن
تھا۔ خلافت کمیٹی ہی جامعہ کے تمام اخراجات کا بار اُٹھاتی تھی۔ وہ جامعہ ملیہ
سلامیہ کے لیے دس ہزار روپے ماہانہ کی امداد دیتی تھی۔ جامعہ کا میزانیہ (بجٹ)
۲۷ منظوری کے لیے خلافت کمیٹی کے پاس گیا تھا۔ اس کے کارپردازوں اور اساتذ
و یہ پسند نہ تھا کہ جامعہ خلافت کمیٹی کے تابع اور ماتحت ہو۔ اس لیے انھوں نے خلافت
یٹی سے نومبر ۱۹۲۰ء میں یہ تجویز پاس کرائی کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ ایک آزاد ادارہ
ہے اور وہ کسی دوسری جماعت کے سامنے جواب دہ نہیں ہے۔ جامعہ والے جانتے تھے
ہ جب تک اُس کا اپنا ایک فنڈ نہ ہوگا، اُسے صحیح معنوں میں خالص تعلیمی ادارہ نہیں بنایا
سکتا۔ ۱۹۲۲ء کے آخر میں ڈاکٹر انصاری کی تحریک پر جامعہ کے لیے فنڈ جمع
رنے کی مہم شروع ہوگئی۔ یہ تو پتہ نہیں کہ اس فنڈ میں کتنی رقم جمع ہوسکی۔ مگر یہ اسی
ی برکت تھی کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ۱۹۲۳ء کے شروع ہی سے خلافت کمیٹی کے
راث سے آزادی حاصل کرنا شروع کردی تھی۔ مگر آزادی حاصل کرنے کا یہ عمل
ی گڑھ سے دہلی منتقل ہونے کے بعد ہی تکمیل پاسکا۔

کئی سال تک جامعہ کا کوئی آئین یا دستور نہ بن سکا۔ اُس کے چلانے کی
ے داری تھی جامعہ کی فاؤنڈیشن کمیٹی پر اور اس کی مقرر کردہ مجالس انتظامی اور

تعلیمی پر۔ یہ انتظام جامعہ کے دہلی منتقل ہونے کے بعد بھی کئی سال تک جاری رہا۔ مجلس انتظامیہ کے اراکین میں عہدیداروں کے علاوہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری، نواب محمد اسماعیل خاں، مولانا حسرت موہانی، مولانا سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور مولانا ابوالکلام آزاد جیسے ممتاز اور مقتدر رہنما شامل تھے۔ مجلس تعلیمی، جامعہ کے عہدیداروں، اسٹاف کے نمایندوں اور مجلس انتظامیہ کے چار نامزد ممبروں پر مشتمل تھی۔

ابتدائی دَور کے معمار

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ابتدائی دور اس کے قیام سے ۱۹۲۵ء تک رہتا ہے۔ جب اسے علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا گیا اور یہ طے پایا کہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے ہندوستان واپس آنے پر انھیں شیخ الجامعہ بنا دیا جائے گا۔ اس زمانے میں حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور عبدالمجید خواجہ اس کی دیکھ بھال کرتے رہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خلافت کے خاتمے کے بعد حکیم اجمل خاں نے جامعہ کا چراغ گل نہ ہونے دیا۔ اپنے دامن میں پناہ دے کر انھوں نے اسے زمانے کی تیز و تند آندھیوں سے بچائے رکھا۔ اور اس وقت تک اطمینان کا سانس نہ لیا جب تک کہ تحریک آزادی اور تحریک خلافت کی یہ امانت ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے ساتھیوں کے سپرد نہ کر دی کہ وہ اپنی روشن خیالی مسیحا نفسی اور ان تھک جدوجہد سے اس میں جان ڈال دیں۔

حکیم اجمل خاں

جامعہ کے پہلے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں کے آبا و اجداد بخارا (ترکستان) کے مشہور اور ممتاز صوفی خواجہ عبیداللہ احرار کی اولاد میں تھے۔ خواجہ صاحب کے پوتے خواجہ ہاشم اور خواجہ قائم بابر بادشاہ کے ہمراہ ہندوستان آئے۔ ان کی نسل میں

پہلے طبیب حکیم فاضل خاں تھے۔ جن کے بیٹے حکیم محمد واصل خاں اکبرآباد (آگرہ) سے دہلی چلے آئے اور غالباً اورنگ زیب کے آخری زمانے میں شاہی طبیب کے عہدے پر فائز ہو گئے۔ اُس وقت سے اس خاندان میں طب و حکمت کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ اور بہت سے نامور حکیم اور طبیب پیدا ہوئے جو مغل دربار کی سرپرستی میں فنِ طب کی خدمت کرتے رہے۔ ان طبیبوں میں حکیم شریف خاں نے بہت نام پیدا کیا۔ اُن کا گھرانا شریف خانی خاندان کے نام سے مشہور ہوا۔ اجمل خاں اسی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۶۴ء میں ہوئی اور انھوں نے حفظ قرآن، فارسی، عربی، منطق، فلسفہ، ادب، تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم سے اٹھارہ برس کی عمر میں فراغت حاصل کی۔ پھر اپنے والد حکیم محمود خاں، اپنے بڑے بھائی عبدالمجید خاں اور چچا زاد بھائی غلام رضا خاں کی نگرانی میں فنِ طب میں کمال حاصل کیا۔ ۱۸۹۲ء میں جب وہ ۲۸ برس کے تھے رام پور کے دربار سے منسلک ہو گئے۔

رام پور کے قیام کے زمانے میں، طبی خدمات کے ساتھ ساتھ اُن کے سپرد ریاست کے قدیم کتب خانے کی نگرانی کا کام بھی تھا۔ اس کتب خانے میں بے شمار قلمی نسخے تھے اور ان گنت قدیم مطبوعہ کتابیں۔ انھوں نے کتابوں کے اس قدیم ذخیرے کو کھنگال ڈالا۔ اس سے ان کے شوق کتب بینی کی نہ صرف حوصلہ افزائی کی بلکہ اس کو اتنا نکھار دیا جس کی تسکین کی خاطر حکیم اجمل خاں رام پور کے کتب خانے اور پٹنہ کی خدابخش لائبریری کے علاوہ برٹش میوزیم، لندن اور قسطنطنیہ کے مشہور کتب خانوں سے فائدہ اٹھانے کے راستے تلاش کرنے لگے۔ رام پور کے قیام سے انھیں ایک یہ اور فائدہ ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ہر سماجی اور تعلیمی تحریک کے رہنماؤں سے اُن کے قریبی تعلقات ہو گئے۔ اُن میں سے اکثر ریاست رام پور سے مالی امداد حاصل کرنے میں اُن کی مدد کے خواستگار رہتے تھے۔ ان کے یہ تعلقات بعد میں بہت کام آئے اور ان سے حکیم صاحب کی اجتماعی سرگرمیوں کو پھلنے پھولنے میں بہت مدد ملی۔

اپنے والد اور بڑے بھائی کے انتقال کے بعد ۱۹۰۲ء میں حکیم اجمل خاں رامپور

سے دہلی آ گئے۔ ریاست سے اُن کے تعلقات برابر قائم رہے۔ مگر اب ہندوستان کی دوسری ریاستیں بھی ان کی طبّی خدمات سے فائدہ اُٹھانے لگیں۔ والیانِ ریاست اور دوسرے صاحبِ ثروت حضرات سے اتنا کما لیتے کہ ان کی زندگی بڑی فراغت اور خوشحالی کے ساتھ گزرتی، غریبوں کی مفت خدمت کرتے اور سماجی کاموں میں فیاضی کے ساتھ حصّہ لیتے۔ فکرِ معاش سے فرصت ملی تو انھیں سماجی سرگرمیوں کے لیے کافی وقت ملنے لگا۔ حکیم اجمل خاں اپنی قدیم تعلیم اور اپنے خاندان کے قدیم رسم و رواج کے باوجود ترقی پسند رجحانات کے حامل تھے۔ وہ مولانا عبید اللہ سندھی کے نظارۃ المعارف کے سرپرست اور شیخ الہند مولانا محمود حسن کی سیاسی تحریک میں اُن کے رفیقِ کار تھے۔ آہستہ آہستہ وہ ہر ایسی تحریک سے وابستہ ہو گئے جو اُس زمانے کے لحاظ سے ترقی پرور اور جدّت پسند تھی۔ طبِ یونانی میں کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ حکیم اجمل خاں میں اس فن کی ترقی اور اصلاح کا بے پناہ جذبہ تھا۔ انھیں یقین تھا کہ دوسرے علوم کی طرح طبِ یونانی اور آیورویدک کا طریقۂ علاج بھی جامد نہیں ہے۔ اس میں ترقی اور اصلاح کے زبردست امکانات موجود ہیں۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ دونوں فن ایک دوسرے سے واقفیت حاصل کریں اور جدید طب یا ایلوپیتھی سے نئی نئی باتیں سیکھیں اور اپنے یہاں رواج دیں۔ وہ تمام عمر یونانی طب اور آیورویدک طریقۂ علاج کا مطالعہ کرتے رہے۔ ۱۹۱۰ء میں یورپ جا کر انھوں نے انگلستان، فرانس اور آسٹریلیا کے تمام بڑے بڑے ہسپتال اور دواؤں کے کارخانے دیکھے اور وہاں کے مشہور ڈاکٹروں سے ملاقاتیں کیں اور تبادلۂ خیال کیا۔

رام پور سے واپسی پر حکیم اجمل خاں سب سے پہلے اپنے خاندانی مدرسہ طبّیہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی ترقی کے پلان اور نقشے تیار کرنے لگے۔ پہلا کام تو یہ کیا کہ اپنے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہندوستانی دواخانہ خرید کر مدرسہ طبّیہ کے لیے وقف کر دیا۔ حکیم صاحب کی وفات کے وقت دواخانے کا منافع دو لاکھ روپے سالانہ کے قریب بتایا جاتا ہے۔ یہ آمدنی پہلے تو مدرسہ طبّیہ پر خرچ ہوتی تھی اور جب وہ ترقی پا کر طبّیہ

کالج بن گیا تو اس کے کام آنے لگی۔ دوسرا کام حکیم صاحب نے یہ کیا کہ چالیس ہزار روپے جمع کر کے ۱۹۰۹ء میں مدرسہ طبیّہ کا زنانہ شعبہ کھولا۔ کچھ دن تک اس میں فن قابلہ (دائی) کی تعلیم دی گئی۔ بعد میں طب اور ویدک طریقۂ علاج کی تعلیم کا مکمّل بندوبست کر دیا گیا۔ ۱۹۱۲ء سے مدرسہ طبیہ کو طبیّہ کالج بنانے کی کوششیں شروع ہوگئیں۔ اطبار میں بہت سے یہ سمجھتے تھے کہ طب یونانی بجائے خود ایک مکمّل فن ہے اور اس میں کسی ترمیم یا اضافے کی ضرورت نہیں ہے۔ حکیم اجمل خاں کے خیال میں یہ رائے صحیح نہ تھی وہ سمجھتے تھے کہ مغربی طب کی جدید تحقیقات کے مفید نتائج کو طب یونانی میں شامل کرلینا چاہیے۔ اسی اصول کے مطابق طبیّہ کالج کا نصاب تیار ہوا اور بہت سی کتب کا ترجمہ کراکر انھیں درسی کتب میں شامل کرلیا گیا۔ ۱۹۱۶ء میں طبیّہ کالج کا سنگِ بنیاد رکھا گیا۔ حکیم اجمل خاں نے اپنے ذاتی تعلقات کے ذریعے دس لاکھ روپے جمع کیے اور ایک اچھے خاصے بڑے کیمپس پر اس کے لیے شاندار عمارتیں بنوائیں اور ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی سے اُن کا افتتاح کرا دیا۔

فروری ۱۹۰۶ء میں حکیم اجمل خاں نے پہلی طبّی کانفرنس بُلائی اور اس طرح طبی تحریک کی بنیاد رکھ دی۔ یہ اس بات کی کوشش تھی کہ ملک کے اطبار اور وید دونوں ایک مرکز سے وابستہ ہو جائیں۔ وہ چاہتے تھے کہ آیورویدک اور یونانی طب دونوں ترقی کے راستے پر لگ جائیں۔ ۱۹۱۰ء میں ایک ایسی صورتِ حال پیدا ہوئی کہ اس اتحاد اور اشتراک کی ضرورت اور بڑھ گئی۔ بمبئی کی میڈیکل ایسوسی ایشن نے حکومتِ وقت کے سامنے یہ تجویز رکھی تھی کہ دیسی طریقۂ علاج پر پابندی لگادی جائے۔ حکومت نے اس سلسلے میں جو رجسٹریشن ایکٹ تیار کیا تھا اس کے مطابق کوئی وید اور حکیم کسی منظور شدہ کالج یا کسی یونیورسٹی کی سند کے بغیر علاج معالجہ نہیں کرسکتا تھا۔ حکیم اجمل خاں کی تحریک پر حکیموں اور ویدوں کی جو مشترک طبی انجمن بنی تھی اس نے رجسٹریشن ایکٹ کے نتائج کے مقابلے کے لیے جدوجہد شروع کردی۔ اس کوشش سے جگہ جگہ آیورویدک اور طب یونانی کے کالج قائم ہوئے۔ اور یونیورسٹیوں کو یونانی طب اور آیورویدک کی تعلیم و تربیت کے لیے حکومت سے مالی

امداد ملنے لگی۔

حکیم اجمل خاں کے خاندان کو دہلی کی معاشرتی زندگی میں ایک ممتاز مقام حاصل تھا۔ دہلی میں کوئی تعلیمی اور تہذیبی سرگرمی ہوتی اُس میں ان کے خاندان کے کسی فرد کا شامل ہونا ضروری تھا۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا جب ساتواں اجلاس دہلی میں ہوا تو وہ اس کی مجلس استقبالیہ کے سکریٹری تھے اور ان کے بڑے بھائی عبدالمجید خاں اس کے ایک رُکن۔ رام پور کے قیام کے زمانے میں علی گڑھ تحریک کے مقتدر حضرات سے ان کے تعلقات ہوگئے اور اس طرح علی گڑھ تحریک سے ان کی دلچسپی بڑھ گئی۔

نواب محسن الملک سے پہلی مرتبہ اُن کی ملاقات رام پور ہی میں ہوئی۔ اس کے دو سال بعد علی گڑھ کا ایک اور وفد رام پور آیا۔ حکیم اجمل خاں نے اس کی بہت مدد کی۔ ترک موالات سے بیس سال تک وہ علی گڑھ کالج کے ٹرسٹی رہے۔ مسلمانوں کی دوسری تعلیمی تحریک ندوۃ العلمار سے بھی ان کا شروع سے تعلق رہا۔ ۱۹۱۰ء میں ندوۃ العلمار کا جو اجلاس دہلی میں ہوا، وہ اس کے صدر تھے۔ اس اجلاس میں مولانا شبلی اور نواب وقار الملک بھی شریک تھے۔ مولانا شبلی اور ندوۃ العلمار کی مجلس انتظامیہ کے بعض اراکین کے درمیان جب ۱۹۱۳ء میں اختلافات پیدا ہوئے اور اصلاح ندوہ کمیٹی کا قیام عمل میں آیا تو حکیم اجمل خاں کو بھی اس کمیٹی کا ایک رکن بنایا گیا۔ انھوں نے اس سلسلے میں علمار کی ایک کانفرنس دہلی میں بلائی جس میں بڑے بحث ومباحثے ہوئے مگر حکیم اجمل خاں اور مولانا آزاد کے بیچ میں پڑنے سے مصالحت کی فضا پیدا ہوگئی اور ندوہ برباد ہونے سے بچ گیا۔

علی گڑھ اور ندوہ دونوں اصلاحی تحریکیں تھیں اور حکیم اجمل خاں کی جدّت پسند اور ترقی پرور شخصیت سے مناسبت رکھتی تھیں۔ اس لیے وہ ان سے گہری دلچسپی لیتے رہے۔ زمانہ جب اور آگے بڑھا اور علی گڑھ تحریک میں تبدیلی اور اصلاح کی ضرورت پیش آئی تو وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ سے وابستہ ہوگئے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کی ابتدا شملہ وفد سے ہوتی ہے جو اکتوبر ۱۹۰۶ء میں گورنر جنرل سے ملا تھا اور اُس کے سامنے اپنے سیاسی مطالبات رکھے تھے۔

حکیم اجمل خاں بھی اس وفد کے ایک رُکن تھے ۔ وہ مسلمانوں کے اس تاریخی جلسے میں بھی شریک ہوئے جو دسمبر ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں ہوا اور جس میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ مسلم لیگ کا جو اجلاس ۱۹۰۹ء میں دہلی میں ہوا حکیم اجمل خاں اس کی مجلس استقبالیہ کے صدر تھے۔ ۱۹۱۶ء میں مسلم لیگ اور کانگریس میں میثاق لکھنؤ کے نام سے ایک تاریخی سمجھوتہ ہوا اور اُس نے ہندوستان کی سیاست کا رُخ موڑ دیا۔ اس سمجھوتے کے لیے جو کوششیں کی گئیں اُن میں بھی حکیم صاحب کا نمایاں حصّہ تھا۔ ۱۹۱۸ء میں مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کے اجلاس دہلی میں ہوئے۔ ڈاکٹر انصاری مسلم لیگ کی مجلس استقبالیہ کے صدر تھے اور حکیم اجمل خاں کانگریس کی مجلس استقبالیہ کے۔ ان دونوں کی کوشش سے مسلم لیگ اور کانگریس کے جلسوں میں جو بحثیں ہوئیں اور جو تجاویز پاس ہوئیں۔ اُن سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے خوش گوار فضا پیدا ہوگئی۔ دو سال کے بعد جب خلافت کمیٹی اور کانگریس کے جھنڈوں کے نیچے ہندوؤں اور مسلمانوں نے برطانوی حکومت کے مقابلے کے لیے مشترک محاذ قائم کیا تو اُس نے ہندوستان میں آزادی کی جدو جہد کو بہت تیز کر دیا۔ ترکِ موالات اور عدم تعاون کی تحریک میں حکیم اجمل خاں، گاندھی جی اور محمد علی کے شانہ بشانہ کام کرتے رہے اور اُن کا شمار خلافت اور کانگریس کے ممتاز رہنماؤں میں ہوتا تھا۔ احمد آباد کانگریس کے وہ صدر چُنے گئے اور گاندھی جی نے اپنی نظر بندی کے بعد اُنھیں اپنی جگہ کانگریس کا ڈکٹیٹر بنا دیا۔

حکیم اجمل خاں کی شخصیت ہندو اور مسلمان دونوں میں بڑی مقبول ہوگئی تھی۔ سب سیاسی رہنما اور کارکن دل سے اُن کا ادب و احترام کرتے تھے۔ آپس میں اختلافات اور جھگڑے پیدا ہو جاتے تو اُن کے بیچ میں پڑ جانے سے صلح و صفائی کی فضا پیدا ہو جاتی تھی۔ مسلمان رہنماؤں میں اُن کا مقام سب سے بلند تھا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا تو وہ اس کے امیر جامعہ چُنے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں جب اُس پر بُرا وقت آیا تو وہ اُسے علی گڑھ سے دہلی لے آئے اور زندگی بھر اس کی کفالت کرتے رہے۔ حکیم اجمل خاں کے سوانح نگار قاضی عبدالغفار کا

بیان ہے:

"ایک دفعہ جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں کو دو مہینے تک تنخواہیں نہ ملی تھیں اس سے حکیم صاحب بہت پریشان تھے۔ اُن کے پاس دو انگشتریاں تھیں۔ ایک الماس کی دوسری زمرد کی۔ اُن میں سے ایک چھ ہزار روپے کی تھی اور دوسری ڈیڑھ ہزار کی۔ اپنے ایک کارندے کو بلا کر بازار بھیجا اور کہا کہ دونوں کو مناسب دام پر فروخت کر آئے۔ بازار میں ان دونوں انگشتریوں کے بہت کم دام لگ رہے تھے۔ اتفاق سے مہاراجہ پونڈی نے حکیم صاحب کو علاج کے لیے بُلایا اور وہاں سے جامعہ کی قسمت سے ایک معقول رقم مل گئی۔ حکیم صاحب نے خدا کا شکر ادا کیا کہ وہ جامعہ کے قرض سے سبک دوش ہوئے۔"

اس بات کو وہ اپنی ذاتی ذمے داری مانتے تھے کہ جامعہ کے اخراجات کے لیے حسب ضرورت مالی وسائل مہیا کرتے رہیں۔ اگر ایسا کرنے میں کبھی کسی دشواری کی وجہ سے دیر ہو جاتی تو وہ اسے ایسا ہی قرض سمجھتے جس کی ادائیگی لازمی تھی اور جس کے لیے وہ اپنی قیمتی سے قیمتی اور عزیز سے عزیز چیز کو الگ کرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔

مولانا محمد علی

جامعہ کے پہلے شیخ الجامعہ مولانا محمد علی ۱۸۷۸ء کے آخر میں رام پور کے ایک اچھے خاصے خوش حال گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والد عبدالعلی خاں کا شمار نواب یوسف علی خاں والیٔ رام پور کے منظورِ نظر مصاحبین میں ہوتا تھا۔ دو برس کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ رام پور میں رہ کر انھوں نے اُردو فارسی کی ابتدائی تعلیم حاصل کی اور پھر وہ بریلی میں جہاں اُن کے بڑے بھائی پڑھ رہے تھے داخل کر دیے گئے۔ بارہ برس کی عمر میں آگے پڑھنے کے لیے علی گڑھ گئے۔ ۱۸۹۸ء میں بی۔ اے پاس کیا اور کامیاب طلبہ میں اوّل رہے۔ اُن کی شان دار کامیابی سے

خوش ہوکر اُن کے بڑے بھائی نے اُنھیں انڈین سول سروس کے امتحان میں شریک ہونے کے لیے انگلستان بھیج دیا۔ امتحان میں پاس نہ ہوسکے تو واپس آکر رام پور کے محکمۂ تعلیم میں ملازم ہو گئے۔ رخصت لے کر وہ دوبارہ انگلستان گئے اور آکسفورڈ سے بی۔ اے آنرز کی ڈگری لے آئے۔

وہ چاہتے تھے کہ علی گڑھ کالج میں کام کریں۔ نواب محسن الملک جو اس وقت علی گڑھ کالج کے سکریٹری تھے چاہتے تھے کہ اُن کی خدمات سے فائدہ اُٹھایا جائے۔ مگر پرنسپل موریسن نے انھیں کالج کے لیے مناسب نہ سمجھا اور اُن کی درخواست نامنظور کردی۔ یہاں سے مایوس ہوکر محمد علی ریاست رام پور چلے گئے اور ایک سال تک ریاست کے چیف ایجوکیشن آفیسر رہے۔ اس کے بعد وہ کئی سال تک ریاست بڑودہ کے ایک اعلیٰ عہدے پر فائز رہے۔

جس زمانے میں محمد علی انگلستان سے واپس آئے، علی گڑھ کالج کے ٹرسٹیوں اور انگریز اسٹاف کے تعلقات کشیدہ تھے۔ اخبارات میں برابر مضامین نکل رہے تھے۔ انھوں نے بھی اس سلسلے میں چند مضامین اخبارات میں شائع کرا دیے۔ ۱۹۰۷ء میں علی گڑھ کالج کے طلبہ نے اسٹرائک کردی۔ تحقیقات کے لیے ایک کمیشن مقرر ہوا۔ کمیشن نے طالب علموں کی ناراضگی کے کئی اسباب بتائے۔

اُن میں سے ایک اخبارات کا یہ پروپیگنڈہ تھا کہ طلبہ اسٹاف کی سختیوں اور ٹرسٹیوں کی نااہلیت دونوں کا شکار ہیں۔ اس پروپیگنڈے کا اثر یہ ہوا کہ طلبہ میں نہ استادوں کی اطاعت اور فرماں برداری کا جذبہ باقی رہا اور نہ ٹرسٹیوں کے لیے وفاداری کا احساس۔ محمد علی کے مضامین بھی اسبابِ شورش میں شامل تھے۔ اس سے نواب وقارالملک کو جو کمیشن کے ایک رُکن تھے اختلاف تھا اور انھوں نے اس پر اختلافی نوٹ بھی لکھا تھا۔

علی گڑھ کالج کے پُرانے طالب علموں میں محمد علی اور اُن کے بڑے بھائی شوکت علی کے دوستوں کا ایک بڑا حلقہ تھا۔ آخرالذکر اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے سکریٹری

تھے اور زیادہ تر علی گڑھ میں رہتے تھے۔ بہت سے پُرانے طالب علم علی گڑھ کالج کے معاملات میں علی برادران یعنی شوکت علی اور محمد علی کا ساتھ دینے لگے۔ اس گروپ کے کسی شخص کو اب تک کالج کی ذمّے دار مجالس میں جگہ نہ ملی تھی۔ نواب وقار الملک نے اپنے سکریٹری ہونے کے بعد اس گروپ کے ایک دو اشخاص کو ٹرسٹیوں کی جماعت میں شامل کرلیا۔ ۱۹۰۸ء میں سنڈیکیٹ کا قیام عمل میں آیا تو محمد علی اور اُن کے چند ساتھیوں کو اس کا ممبر بنالیا گیا اور ۱۹۱۱ء میں شوکت علی تکمیل محمڈن یونیورسٹی کمیٹی کے جوائنٹ سکریٹری منتخب کرلیے گئے۔ اس طرح علی گڑھ کی اندرونی سیاست میں دو گروپ بن گئے۔ ایک جانب محمد علی اور اُن کے ساتھی تھے اور دوسری طرف صاحبزادہ آفتاب احمد خاں اور اُن کے ہمنوا۔

ریاست بڑودہ کی ملازمت چھوڑنے کے بعد محمد علی نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا۔ ۱۹۱۱ء میں ایک انگریزی اخبار کامریڈ نکالا اور ۱۹۱۲ء میں اُردو کا اخبار ہمدرد۔ انھوں نے بہت جلد ایک جرنلسٹ اور ایڈیٹر کی حیثیت سے اپنا لوہا منوالیا۔ اس زمانے میں یہ مسئلہ زیرِ بحث تھا کہ گورنمنٹ جن شرائط پر علی گڑھ کالج کو یونیورسٹی کا چارٹر دے رہی ہے انھیں قبول کیا جائے کہ نہیں۔

دسمبر ۱۹۱۳ء کو لکھنؤ کے ایک عام جلسے میں اس موضوع پر صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، مولانا ابوالکلام آزاد اور مسٹر محمد علی نے تقریریں کیں۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی اس جلسے میں شریک تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مولانا محمد علی کی تقریر سب پر بھاری رہی۔ اس میں نہ مولانا ابوالکلام آزاد کا جوشِ خطابت اور طلسم بندی تھی اور نہ صاحبزادہ آفتاب احمد کی متانتِ استدلال۔ محمد علی نے نہ دلائلِ منطقی سے کام لیا اور نہ خطابت کا حربہ چلایا۔ تقریر کا خلاصہ یہ تھا کہ بحثا بحثی بہت ہوچکی۔ آپ لوگ بیشک یونیورسٹی چارٹر کو آنکھ بند کرکے نہ قبول کریں۔ اپنے ہی شرائط پر لیں۔ لیکن شرائط کی تفصیل اور تعیین کے لیے یہ بڑا جلسہ موزوں نہیں۔ یہ کام

ایک چھوٹے وفد کے سپرد کر دیجیے ۔ وہ آپ کا نمایندہ ہو کر گورنمنٹ سے نبٹ لے گا ۔ اس وفد میں مجھ کو رکھیے اور مجھ پر اور میرے رفیقوں پر اعتماد رکھیے ۔ آپ سے سادہ چیک مانگنے کھڑا ہوں ۔ ساکھ پر سادہ چیک دے دیجیے اور رقم کی خانہ پری میرے اوپر چھوڑ دیجیے ۔"

مولانا عبدالماجد کہتے ہیں :

"محمد علی کی یہ تقریر بہت کامیاب رہی اور تجویز تالیوں کی گونج میں پاس ہوگئی ۔ اب تک ان کا شمار لیڈروں میں نہ تھا ۔ لیکن اس کے بعد اُن کا شمار بھی مسلمان لیڈروں کی صفِ اوّل میں ہونے لگا ۔"

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگِ عظیم شروع ہوگئی اور جرمنی کے حلیف کی حیثیت سے ترکی برطانیہ کے مقابلے میں آگیا ۔ کامریڈ نے ترکوں کی طرفداری کی اور برطانوی حکومت پر کڑی تنقید کی ۔ کامریڈ کی ضمانت ضبط ہوگئی اور محمد علی نظر بند کر دیے گئے ۔ دسمبر ۱۹۱۹ء میں وہ رہا ہوئے ۔ بے باک صحافت اور قید فرنگ نے انھیں قبولیت عام کی سند دلوادی تھی ۔ اُن کے ساتھ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کانگریس کے اجلاس امرت سر میں شریک ہوئی ۔ اب وہ صرف صحافی نہ تھے، سیاسی رہنما بن چکے تھے ۔ مسٹر محمد علی سے مولانا محمد علی ہوگئے تھے ۔ چہرے پر داڑھی تھی اور صورت و سیرت میں وہ سب خصوصیات پیدا ہوگئی تھیں جو اس زمانے کے مسلم رہنماؤں کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھیں ۔

خلافت عثمانیہ کے تحفظ کے لیے ۱۹۱۹ء میں جب مرکزی خلافت کمیٹی کا قیام عمل میں آیا تھا ۔ اُس وقت علی برادران بیتول جیل میں نظر بند تھے لیکن جب جیل سے باہر نکلے تو خلافت کمیٹی پر ایسا چھا گئے کہ لوگ اس کے بانیوں کو بھول گئے ۔ اب مولانا محمد علی ایک آل انڈیا لیڈر بن چکے تھے ۔ ملک بھر میں گھوم گھوم کر مسلمانوں کو ترکِ موالات کا پیغام دے رہے تھے ۔

فروری ۱۹۲۰ء میں وہ ایک وفد لے کر انگلستان گئے ۔ اُن کے ساتھ اس وفد میں مولانا سید سلیمان ندوی، مسٹر سید حسین اور حسن محمد حیات شریک تھے ۔

خلافت سے متعلق مسلمانوں کا موقف برطانوی حکومت کو بتا کر وفد کے اراکین اکتوبر ۱۹۲۰ء میں واپس آگئے۔ مولانا محمد علی اپنی واپسی کے بعد جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاسیس کے کاموں میں لگ گئے۔ سیاسی مصروفیات سے وقت بچتا تو اُسے جامعہ کے کاموں کی دیکھ بھال میں صرف کرتے۔ مگر شیخ الجامعہ کی حیثیت سے وہ صرف چھ مہینے کام کرسکے۔ اپریل ۱۹۲۱ء میں مدراس جاتے ہوئے والٹیر اسٹیشن پر گرفتار کر لیے گئے۔ اُن کا جرم یہ تھا کہ کچھ دن پہلے انھوں نے کراچی میں ایک ایسی تقریر کی تھی، جس سے مسلمان سپاہیوں کے دل میں انگریزی سرکار کے خلاف نفرت اور ناراضگی کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔

اگست ۱۹۲۳ء کی آخری تاریخیں تھیں جب مولانا محمد علی کو قیدِ فرنگ سے رہائی ملی۔ دسمبر ۱۹۲۳ء میں اُنھیں کانگریس کا صدر چُنا گیا۔ اس کے بعد ایک سال تک وہ کانگریس کی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ اُس زمانے میں کونسلوں میں داخلے کا مسئلہ زوروں پر تھا۔ گاندھی جی اور اُن کے ساتھی جن میں علی برادران سب سے آگے تھے، چاہتے تھے کہ سرکاری عدالتوں، اسکولوں اور کالجوں کی طرح کونسلوں سے بھی قطع تعلق رکھا جائے۔ لیکن کانگریس کے اندر ایک اچھا خاصہ بڑا گروپ ایسا پیدا ہوا جو کونسلوں میں داخلے کی حمایت کرنے لگا۔ عدم تعاون کے بڑے بڑے رہنما اور کارکن اس تحریک میں شامل ہو گئے تھے۔ مولانا محمد علی کے قریب ترین دوستوں میں سے تصدق احمد خاں شیروانی اور عبدالمجید خواجہ دونوں اس تحریک کے ہمنوا تھے۔

کانگریس کی صدارت کے فرائض سے سبک دوش ہونے کے بعد مولانا محمد علی نے اپنے اخبار کامریڈ اور ہمدرد دو بارہ نکالنے شروع کیے۔ مولانا محمد علی کے عزیز ترین دوست مولانا عبدالماجد دریابادی کہتے ہیں کہ انھوں نے جب جنگ عظیم سے پہلے صحافت کی زندگی شروع کی تو اُس نے لیڈری اور رہبری کا تاج اُن کے سر پر رکھ دیا تھا۔ مگر ۱۹۲۴ء میں جب انھوں نے دوبارہ صحافت کی کرسی پر جمنا چاہا تو ناکامی مقدر ہو چکی تھی۔ نہ صحافت چل سکی اور نہ لیڈری۔ ۱۹۲۶ء میں کامریڈ کا آخری پرچہ نکلا اور

مارچ ۱۹۲۹ء کو ہمدرد بند ہوگیا۔

ترکی میں خلافت کے خاتمے اور ہندوستان میں تحریک خلافت بے جان ہونے سے اُن کا دل ٹوٹ گیا اور علی گڑھ کالج پر قبضہ نہ ہونے سے وہ ہمت ہار بیٹھے۔ اب انھیں نہ اس کی پروا تھی کہ جامعہ ملیہ جاری رہے اور نہ اس کا غم کہ وہ بند ہوجائے۔ حکیم اجمل خاں کی وفات کے بعد وہ جامعہ سے پھر قریب آ گئے۔ اپنی صحت کی خرابی کے باوجود انھوں نے اجمل جامعہ فنڈ کے بارے میں کئی مضامین لکھے اور ہمدرد میں شائع کرائے۔ ڈاکٹر ذاکرحسین کے ساتھ چندہ جمع کرنے برما بھی گئے۔ انھیں احساس تھا کہ حکیم اجمل خاں مرحوم جامعہ کو دہلی نہ لے آئے ہوتے تو جامعہ کب کی بند ہوگئی ہوتی۔ لوگ اب تک اُن کے یہ الفاظ دُہراتے ہیں کہ طبیہ کالج حکیم اجمل خاں کی جوانی کی اولاد ہے اور جامعہ اُن کے بُڑھاپے کی۔ انگلستان جانے سے پہلے وہ آخری مرتبہ جامعہ ملیہ آئے اور انجمن اتحاد کی مسند نشینی کے جلسے میں شرکت کی۔ ان کی بیگم بھی اس موقع پر اُن کے ساتھ تشریف لائی تھیں۔ دونوں نے طلبہ کے ساتھ رات کا کھانا بھی کھایا۔ اس کے بعد وہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے ایسے لندن گئے کہ ہندوستان واپس آنا نصیب نہ ہوا۔ لندن جاکر انھوں نے کہا تھا کہ "میں آزادی لیے بغیر ہندُستان واپس نہ لوٹوں گا۔" ہندوستان کی آزادی میں تو ابھی دیر تھی مگر مولانا محمد علی دنیا سے رخصت ہوکر ہمیشہ کے لیے آزاد ہوگئے۔

ڈاکٹر مختار احمد انصاری

ڈاکٹر مختار احمد انصاری کا تعلق قصبہ یوسف پور کے ایک انصاری خاندان سے تھا۔ کہتے ہیں ان کا سلسلۂ نسب حضرت ابوایوب انصاری سے ملتا ہے جنھیں پیغمبر اسلامؐ کی میزبانی کا شرف حاصل تھا اور جن کا مزار ترکی میں ہے۔ اُن کے جدِامجد خواجہ حمیدالدین شیرازی محمد بن تغلق کے زمانے میں ہندوستان آئے اور انھیں قاضی کا منصب عطا ہوا۔ ان کے بعد ان کے بھتیجے محمد یوسف کو ان کی جگہ ملی۔ وہ یوپی

میں غازی پور جاکر آباد ہوئے۔ انھوں نے یہاں ایک بستی بسائی جو یوسف پور کے نام سے مشہور ہوئی۔ کئی نسلیں گزرنے کے بعد ڈاکٹر انصاری کے والد عبدالرحمٰن اسی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ وہ انگریزی حکومت میں ملازم ہو گئے اور بہت دن تک بلیا میں صدر امین رہے۔ ۱۸۵۷ء میں انھوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا۔ لیکن ان کے تینوں صاحبزادے اپنے زمانے میں انگریزی حکومت کے مخالف رہے۔ ڈاکٹر انصاری کے بڑے بھائی عبدالوہاب جو حکیم نابینا کے نام سے مشہور ہوئے، اور منجھلے بھائی عبدالرزاق دونوں نے دیوبند میں تعلیم پائی۔ دینی اور طبی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ان دونوں نے طبابت کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔

تینوں بھائیوں کو حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن نے نہایت گہرا تعلق تھا۔ حکیم عبدالوہاب حضرت گنگوہیؒ سے بیعت بھی تھے۔ حکیم عبدالرزاق صاحب کی دیوبند میں بہت زیادہ آمد و رفت تھی۔ ڈاکٹر انصاری دیوبند بہت کم جاتے مگر اُن کا شیخ الہند اور ان کی تحریک سے قلبی تعلق تھا اور وہ اس تحریک کی ہر طرح مدد کرتے تھے۔ سرکاری دفاتر میں کام کرنے والوں سے اُن کی رسم و راہ تھی۔

جنگ عظیم کے زمانے میں جب سیاسی رہنماؤں کی دار و گیر شروع ہوئی تو اُنھیں ان لوگوں کے ذریعے ہی یہ معلوم ہوا کہ شیخ الہند کی گرفتاری کے احکام جاری ہونے والے ہیں اور اُنھیں جلد از جلد ہندوستان کی سرحد سے باہر نکل جانا چاہیے۔ ڈاکٹر انصاری نے حضرت شیخ الہند اور اُن کے رفیقوں کے لیے جہاز کے ٹکٹ خریدے اور حجاز میں قیام کے مصارف کا انتظام کیا۔ اُن کے منجھلے بھائی حکیم عبدالرزاق حضرت شیخ الہند کو بمبئی تک پہنچانے گئے۔ ایک سال کے بعد پھر انھوں نے اُن کے پاس مزید ایک ہزار روپے بھیجنے کا انتظام کیا۔ حضرت شیخ الہند مالٹا سے رہائی کے بعد جب ہندوستان واپس آکر بیمار ہوئے تو وہ اپنے آخری ایام میں ڈاکٹر انصاری کے یہاں ہی علاج کی غرض سے ٹھہرتے اور وہیں وفات پائی۔

ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی پیدائش ۱۸۸۰ء کو یوسف پور میں ہوئی۔

زمانے کے دستور کے مطابق انھیں پہلے مکتب میں داخل کیا گیا۔ اور پھر اپنے بھائیوں کے برعکس اُنھوں نے مغربی طرز کی تعلیم حاصل کی۔ وہ بڑے ذہین اور محنتی تھے۔ اسکول سے لے کر کالج کی آخری منزل تک انھیں ہمیشہ تعلیمی وظیفے ملتے رہے۔ ۱۸۹۹ء میں انھوں نے نظام کالج حیدرآباد سے سائنس میں انٹرمیجیٹ کا امتحان اوّل درجے میں پاس کیا۔ ان کی شان دار کامیابی پر ریاست حیدرآباد سے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے وظیفہ ملا اور وہ انگلستان چلے گئے۔ ایڈنبرگ سے ایم۔ڈی اور ایم۔ ایس کی ڈگریاں حاصل کیں اور لندن کے سب سے بڑے شفاخانے چیرنگ کراس ہاسپٹل میں سرجن کے فرائض دیے۔ وہ تقریباً دس سال انگلستان میں رہ کر ۱۹۱۰ء میں ہندوستان واپس آئے۔ دو سال کے قریب اپنے وطن یوسف پور اور حیدرآباد میں گزارے اور ۱۹۱۲ء میں دہلی چلے آئے اور فتحپوری پر اپنا مطب کھولا۔

حکیم اجمل خاں سے ڈاکٹر انصاری کی پہلی ملاقات لندن کے چیرنگ کراس ہاسپٹل میں ہوئی تھی۔ ڈاکٹر انصاری کے دہلی آنے کے بعد برابر ایک دوسرے سے ملنے کے مواقع ملتے رہے۔ بہت جلد دونوں سیاسی، تعلیمی اور دوسری سماجی سرگرمیوں میں ایک دوسرے کے رفیق کار بن گئے۔ تقریباً اسی زمانے میں محمد علی بھی دہلی آگئے اور وہ بھی اجتماعی سرگرمیوں میں ان دونوں کے ساتھ شریک ہوگئے۔ قاضی محمد عبدالغفار حیاتِ اجمل میں لکھتے ہیں کہ دہلی آنے کے بعد سے مولانا محمد علی کے کاموں میں شریک ہونے والے دو ہی شخص تھے۔ ایک ڈاکٹر انصاری اور دوسرے حکیم اجمل خاں۔ ڈاکٹر انصاری کو مطب شروع کیے۔ ابھی مشکل سے چھ مہینے گزرے تھے کہ بلقان کی جنگ بھڑک اُٹھی۔ ترکی کو میڈیکل ایڈ کی بہت ضرورت تھی۔ ڈاکٹر انصاری ترکی جانے کے لیے تیار ہوگئے۔ طے پایا کہ ترکی کی مدد کے لیے ایک میڈیکل مشن بھیجا جائے۔ مشن کے لیے چندہ جمع کیا جانے لگا۔ جامع مسجد اور مسجد فتحپوری کی انتظامیہ کمیٹیوں اور مولانا محمد علی کے درمیان کچھ اختلافات ہوگئے تھے۔ ابتدا میں ان کی طرف سے میڈیکل مشن کے لیے چندے کی مخالفت ہوئی مگر ان

کی مخالفتیں نہ تو حکیم اجمل خاں کے اثر و رسوخ کا مقابلہ کرسکیں اور نہ ہمدردی کے اُن بے پناہ جذبات کا جو ترکی کے لیے مسلمانوں کے دلوں موجزن تھے۔

دہلی کے مسلمانوں نے چند ہی دن میں میڈیکل مشن کے لیے پچاس ہزار روپے جمع کر دیے۔ اس کے علاوہ انجمن ہلال احمر کی شاخوں کے ذریعے ملک کے گوشے گوشے میں چندہ ہوا۔ اور میڈیکل مشن کے لیے جو بجٹ بنا تھا اُس کے مطابق چندہ جمع ہو گیا۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۱۲ء کو ایک طبّی مشن لے کر ڈاکٹر انصاری ترکی کے لیے روانہ ہو گئے۔ کئی مہینے تک وہ زخمی فوجیوں کی مرہم پٹّی میں مشغول رہے۔ اس کام سے فراغت پاکر جب وہ ہندستان واپس آئے تو اپنے مطب کو نئے سرے سے چلانے کے علاوہ بہت سے سیاسی اور سماجی کام اُن کے منتظر تھے۔ آتے ہی وہ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں شریک ہوئے۔ طبّی امداد کے کام میں مشورہ دینے کے لیے کان پور گئے۔ جہاں مسجد کے حادثے میں بہت سے مسلمان زخمی ہو گئے تھے۔ کچھ پر پولیس کی طرف سے مقدمے چل رہے تھے جو غریب لوگ جیل میں تھے۔ اُن کے خاندان کس مپرسی کی حالت میں زندگی گزار رہے تھے۔ حکیم اجمل خاں نے اُن لوگوں کی مدد کے لیے ایک امدادی فنڈ قائم کیا تھا جس کے ماتحت زخمیوں کی دیکھ بھال ہو رہی تھی۔ ڈاکٹر انصاری نے اس کو دیکھا اور کارکنوں کو بہت سے ایسے مشورے دیے جن سے ان کی کارگزاری بڑھ گئی۔

پہلی جنگ عظیم شروع ہونے پر بہت سے سیاسی رہنما نظر بند ہو گئے تھے۔ مسلمانوں کے رہنماؤں میں حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیل سے باہر تھے ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور لیگ کا سمجھوتہ ہوا، اُس میں ان دونوں کا نمایاں حصّہ تھا ۱۹۱۸ء میں مسلم لیگ اور کانگریس کے اجلاس دہلی میں ہوئے۔ ان دونوں کی کوششوں سے ان اجلاسوں کے مفید نتائج نکلے اور ہندو مسلم اتحاد اور اشتراک کے لیے فضا ہموار ہو گئی۔ اُسی زمانے میں خلافت اور مقامات مقدسہ کی حفاظت کے مسئلے کی وجہ سے مسلمان بے چین اور پریشان تھے۔ ڈاکٹر انصاری کی مدد سے مولانا

عبدالباری اور حکیم اجمل خاں کی سرکردگی میں ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک عظیم الشان جلسہ ہوا اور اس میں مرکزی خلافت کمیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ بعد میں اس خلافت کمیٹی اور کانگریس کے اتحاد اور اشتراک سے آزادی کی جنگ شروع ہوئی اور گاندھی جی اور مولانا محمد علی کی رہنمائی میں ملک کے کونے کونے میں برطانوی حکومت سے ترک موالات اور عدم تعاون کے ہزاروں محاذ قائم ہو گئے۔ ڈاکٹر انصاری بھی گاندھی جی، علی برادران اور حکیم اجمل خاں کے ساتھ جنگِ آزادی کے میدان میں کود پڑے۔ ۱۹۲۷ء میں وہ کانگریس کے صدر چنے گئے اور گاندھی جی نے کہا :

> "ڈاکٹر انصاری ایک سرجن ہیں۔ انھوں نے تہیہ کیا ہے کہ ہندو مسلم تعلقات کی شکستگی کی مرہم پٹی کریں۔ وہ ہمارے سرجن ہیں انھیں ہم نے طلب کیا ہے۔ جو کام انھوں نے اپنے سر لیا ہے اس میں اگر ہم پوری طرح سے ان کی مدد نہیں کرتے تو غلطی اُن کی نہیں ہماری ہے۔"

ڈاکٹر انصاری کا اصل پیشہ طبابت تھا۔ ڈاکٹری کا فیض عام کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پیشے کے لیے اور بہت کچھ کرنا چاہتے تھے مگر بہت کم کر پائے۔ انھوں نے دہلی میڈیکل ایسوسی ایشن کے قیام میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۵ء میں انھوں نے دو مقالے پڑھے اور کچھ سال بعد "Regeneration in Man" (تجدیدِ شباب) کے نام سے ایک کتاب لکھی جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ ان کا زیادہ وقت ملک کی سیاسی اور تعلیمی تحریکوں کی سرگرمیوں میں صرف ہو جاتا ہے۔ پہلے وہ مسلم لیگ اور کانگریس کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے کام میں لگے رہے۔ خلافت کی تحریک شروع ہوئی۔ تو اس کی سرگرمیوں میں شریک ہو گئے۔ جامعہ ملیہ قائم ہوئی تو اُس وقت لوگ سوچ رہے تھے کہ انھیں اس کی مجلسِ تاسیس کا سکریٹری بنائیں۔ مگر ڈاکٹر انصاری نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ کسی مقامی آدمی کو یہ ذمے داری دی جائے تو کام میں سہولت ہوگی۔ جب تک جامعہ علی گڑھ میں رہی تو وہ اس کی مجلس انتظامیہ کے رُکن رہے حکیم اجمل خاں

کسی وجہ سے نہ آپاتے تو ڈاکٹر انصاری مجلسوں کی صدارت بھی کرتے تھے۔ جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی لایا گیا تو انھیں سکریٹری شپ کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔ حکیم اجمل خاں کی وفات پر امیر جامعہ مقرر ہوئے اور اپنی وفات تک نہایت خلوص کے ساتھ اس عہدے کے فرائض انجام دیتے رہے۔

عبدالمجید خواجہ

عبدالمجید خواجہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے دوسرے شیخ الجامعہ اور تیسرے امیر جامعہ تھے۔ وہ علی گڑھ کے ایک رئیس اور متمول خاندان میں اکتوبر ۱۸۸۵ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے والد خواجہ محمد یوسف کا سرسید کے مخلصین میں شمار ہوتا تھا۔ عبدالمجید خواجہ کی شادی علی گڑھ تحریک کے ہمدرد اور سرسید کے مخلص ترین رفیق سمیع اللہ خاں کی پوتی سے ہوئی تھی۔ علی گڑھ کالج سے فراغت پاکر انگلستان چلے گئے۔ کیمبرج میں وہ جواہر لال نہرو کے ساتھی تھے۔ وہاں سے بی۔اے آنرز کیا اور لندن رہ کر بیرسٹری کی سند حاصل کی۔ علی گڑھ تحریک سے تعلق وراثت میں ملا تھا۔ سیاست میں وہ برابر جواہر لال نہرو اور دوسرے ترقی پسند رہنماؤں کے ساتھ رہے۔ لندن سے واپسی پر پہلے پٹنہ میں بیرسٹر رہے پھر علی گڑھ میں، اس کے بعد الٰہ آباد ہائی کورٹ میں۔

پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر جب ترکِ موالات اور عدم تعاون کی تحریک نے زور پکڑا تو انھوں نے بیرسٹری چھوڑ دی اور جنوری ۱۹۲۱ء سے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں کام کرنے لگے۔ مولانا محمد علی شیخ الجامعہ تھے۔ مگر خلافت اور کانگریس کی سرگرمیوں میں شرکت کے لیے اکثر انھیں علی گڑھ سے باہر جانا پڑتا۔ اس لیے مولانا کی غیر موجودگی میں انھیں شیخ الجامعہ کا کام بھی دیکھنا پڑتا تھا۔ مولانا محمد علی کے گرفتار ہوتے پر اُن کی جگہ ۲۹ اپریل ۱۹۲۱ء سے عبدالمجید خواجہ کا شیخ الجامعہ کے عہدے پر تقرر ہوا اور وہ ہمت اور خلوص کے ساتھ ۱۹۲۶ء تک اس عہدے کے فرائض انجام دیتے رہے۔ ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کے بعد جامعہ پر نازک سے نازک وقت آئے مگر وہ کبھی مایوس نہ

ہوئے اور جامعہ کی دیکھ بھال اُس وقت تک کرتے رہے جب تک کہ اُنھیں یہ اطمینان
نہ ہوگیا کہ وہ چلتی رہے گی اور پہلے سے بہتر طور پر۔ ۱۹۲۶ء میں شیخ الجامعہ کے عہدے
سے سبک دوش ہوئے۔ اور گیارہ برس کے بعد انھوں نے امیر جامعہ کا ذمّے دار عہدہ
سنبھال لیا۔ جامعہ کے کام کرنے والوں پر انھیں پورا بھروسا تھا۔ وہ صرف خاص خاص
اور اہم مواقع پر اُنھیں مشورہ دیتے۔ آخری عمر میں اُنھیں اپنی ضعیفی اور صحت کی خرابی کا
احساس ہوگیا تھا۔ کئی دفعہ چاہا کہ امیر جامعہ کی ذمّے داریوں سے سبک دوش ہو جائیں
مگر جامعہ والے نہ مانے اور وہ آخر دم تک (۲ دسمبر ۱۹۶۲ء) اس عہدے پر فائز رہے۔

عبدالمجید خواجہ نے شیخ الجامعہ کی حیثیت سے دو بہت بڑے کام کیے۔ ابتدا میں
جامعہ پر سیاسی رنگ غالب تھا۔ انھوں نے اس رنگ کو ہلکا کیا اور اُسے خالص تعلیمی
راستے پر ڈال دیا۔ انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بارے میں ایک یادداشت لکھ کر
مجلس انتظامیہ کے ۱۷ ستمبر ۱۹۲۴ء کے جلسے میں پیش کی جس پر کافی دیر تک بحث و گفتگو
ہوتی رہی اور آخر میں ایک قرار داد پاس ہوئی جس میں کہا گیا تھا کہ اس اعلان کا اعادہ
کیا جاتا ہے کہ جامعہ ایک مستقل اور آزاد قومی تعلیم گاہ ہے۔ اور ہندوستان میں مسلمانوں
کا تعلیمی مرکز ہے اور عملی سیاست سے آزاد۔ خواجہ صاحب کا دوسرا کام تھا جامعہ
ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی لے آنا۔ انھوں نے طرح طرح کی مخالفتیں سہیں مگر ہر مشکل کا
مقابلہ کر کے جامعہ کا تمام اثاثہ دہلی لے آئے اور بے سروسامانی کی حالت میں اُسے
محفوظ رکھنے کا انتظام کیا۔ جامعہ پر جو سیاسی رنگ تھا اگر ہلکا نہ ہوتا اور جامعہ
علی گڑھ سے دہلی منتقل نہ ہوتی تو سیاست کا رنگ بدلتے ہی اس کا وجود تک باقی
نہ رہتا۔ امیر جامعہ کی حیثیت سے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی رہبری اُس
نازک وقت میں کی جب ۱۹۶۰ء میں اس کے انتظامیہ کے خلاف اخبارات میں مضامین
کا سلسلہ شروع ہوا اور اس کی گونج پارلیمنٹ کے در و دیوار سے ٹکرانے لگی۔ انھوں
نے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور اس کی رپورٹ ملنے پر جامعہ کے اندر اور باہر
سب پرسانِ حال کو مطمئن کر دیا۔ قاضی عبدالغفار کے الفاظ میں "جامعہ اپنے قیام

کے وقت کاغذ کی ناؤ تھی۔ رفتہ رفتہ یہ لکڑی اور لوہے کی کشتی بن گئی۔ اور نئے نوجوان ملاحوں کا قافلہ، تحریک خلافت اور تحریک ترکِ موالات کی کشاکش سے نکال کر اُسے ایک ایسے بندرگاہ تک لے آیا جہاں سے ہر سال مسلمانوں کی ایک نسل علم وعمل کا پیام لے کر ملک کے گوشے گوشے میں پھیل رہی ہے۔" بے شک جامعہ کے پہلے دور میں جو لوگ اس کاغذ کی کشتی کے کھیون ہار تھے۔ ان میں عبدالمجید خواجہ کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

یہ چاروں معمار جامعہ کے قیام کا باعث اور اس کی بقا کی ضمانت تھے۔ حکیم اجمل خاں ان سب میں بڑے تھے۔ مولانا محمد علی ان سے چودہ برس چھوٹے تھے۔ ڈاکٹر انصاری سولہ برس اور عبدالمجید خواجہ اکیس برس۔ حکیم صاحب ان تینوں کو ایک عرصے سے جانتے تھے۔ محمد علی سے تو اُس وقت سے واقف تھے۔ جب وہ ریاست رام پور کے محکمۂ تعلیم میں ملازم تھے اور ۱۹۰۲ء میں رخصت لے کر آکسفورڈ سے بی۔اے کی ڈگری لینے دوبارہ انگلستان گئے تھے۔ نواب رام پور کو اپنے چھوٹے بھائی پر جو اُس وقت انگلستان میں مقیم تھے یہ شبہ ہوگیا تھا کہ وہ ریاست پر قبضہ کرنے کی سازش کر رہے ہیں۔ محمد علی کے دوبارہ انگلستان جانے پر نواب صاحب کو اُن پر بھی شک ہوگیا۔ محمد علی یہ سمجھ بیٹھے کہ نواب رام پور کے دل میں شک اور شبہ حکیم صاحب کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔

اس غلط فہمی کی وجہ سے بہت دن تک ان کے تعلقات کشیدہ رہے۔ ۱۹۰۶ء سے یہ دونوں حضرات مسلم لیگ کی تحریک میں شامل تھے حکیم اجمل خاں ایک لیڈر کی حیثیت سے اور محمد علی نواب وقارالملک کے ایک معاون اور مددگار کے طور پر۔ مگر ان کے درمیان کسی رسم و راہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اخبار ہمدرد کے ابتدائی دور میں بھی محمد علی حکیم صاحب سے کچھ کھنچے کھنچے تھے۔ مگر جب ۱۹۱۲ء میں وہ دہلی آئے اور حکیم صاحب اُن سے صاف دلی اور خلوص سے ملے تو آہستہ آہستہ ان دونوں کے درمیان برادرانہ تعلقات استوار ہوتے چلے گئے۔ خلافت تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

کے قیام کے وقت وہ ایک دوسرے کے بہت قریب آ گئے۔ مولانا محمد علی آخر تک حکیم صاحب کا ادب اور احترام کرتے رہے۔

ڈاکٹر انصاری اور عبدالمجید خواجہ سے حکیم اجمل خاں پہلی مرتبہ ۱۹۱۰ء میں ملے۔ جب وہ پہلی دفعہ یورپ گئے تھے۔ ڈاکٹر انصاری سے اُن کی ملاقات لندن کے چیرنگ کراس ہاسپٹل میں ہوئی جہاں وہ سرجن کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ ۱۹۱۲ء میں ڈاکٹر انصاری دہلی آ گئے، اور حکیم صاحب کے ہر سیاسی، تعلیمی اور سماجی کام میں اُن کے ہمنوا اور رفیق بن گئے۔ عبدالمجید خواجہ سے بھی حکیم اجمل خاں کی پہلی ملاقات لندن میں ہوئی تھی۔ حکیم صاحب کا قیام جب تک لندن میں رہا وہ اکثر ان سے شرف نیاز حاصل کرتے رہے۔ حکیم صاحب کے حالاتِ سفر اُن ہی کے ذریعے اخبارات میں شائع ہوتے تھے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد عبدالمجید خواجہ سیاسی سرگرمیوں اور تعمیری کاموں میں حکیم اجمل خاں کے عزیز ترین شرکائے کار میں شامل ہو گئے۔

حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری، جامعہ کے تینوں معمار اُس کے قیام کا باعث اور اُس کی بقا کی ضمانت تھے۔ ان میں کئی باتیں مشترک تھیں۔ تینوں اپنے اپنے فن میں کامل تھے۔ خوب کماتے تھے اور خوش حالی اور فارغ البالی کے ساتھ رہتے تھے۔ تینوں مذہب کے روایتی مسلک پر قائم تھے۔ مگر سماج کی ترقی کے لیے نئے اندازِ فکر اور نئے طرزِ عمل کی اہمیت سے واقف۔ حکیم اجمل خاں قدیم تعلیم کے پروردہ تھے۔ مگر ترقی پروری اور جدت پسندی، ان کی شخصیت کا ایک اہم حصہ تھی۔ مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری نے جدید تعلیم کے ماحول میں پرورش پائی تھی۔ مگر دونوں مشرقیت اور اسلامی تہذیب و تمدن کے رسیا تھے۔ مولانا محمد علی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی عقیدت اور اپنی جذباتیت کے زیرِ اثر خدا پرستی اور دین داری سے سرشار اور مدہوش تھے۔ ڈاکٹر انصاری کی دین داری اور مذہبیت نے اپنے گھریلو ماحول، بڑے بھائیوں اور شیخ الہند کی مقدس شخصیت کے سائے میں نشوونما پائی تھی۔

سیاسی جدوجہد اور ملی جوش و خروش کے زمانے میں ان تینوں حضرات

و ایک مرکزی حیثیت حاصل ہوگئی۔ ان کے یہاں باہر سے آنے والوں کا مجمع لگا رہتا۔ خاص طور پر ڈاکٹر انصاری کی طبی لیاقت کے ساتھ ان کی مہمان نوازی اور دریا دلی بھی مشہور تھی۔ دریا گنج میں اُن کی کوٹھی باہر سے آنے والے سیاسی رہنماؤں کے لیے مہمان خانے کا کام دیتی تھی۔ اس طرح دہلی کے ارکانِ ثلاثہ کے تعلقات ہندوستان کے ہر حصے سے قائم ہو گئے۔ ملک کے کسی کونے میں ایک تنکا بھی ہلتا تو اُنھیں اس کی خبر ہو جاتی۔ یہ لوگ کچھ سوچتے بھی تھے تو اس کی خبر آندھی کی طرح چاروں طرف پھیل جاتی۔

ان تینوں حضرات کی شخصیتیں ایک دوسرے سے کسی حد تک مختلف بھی تھیں۔ حکیم اجمل خاں اپنے پیشے کی ذمّے داریوں کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک زمانے سے ملک و قوم کی بھلائی کے کاموں میں لگے رہتے تھے۔ ملک کے ہر حصّے کے لوگوں سے ان کے تعلقات تھے۔ کچھ اپنے پیشے کے ذریعے اور کچھ تعلیمی اور سیاسی تحریکات کے سلسلے میں وہ اپنے ان تعلقات کو ملک کے ہر تعمیری کام کے لیے استعمال کرنے کا گُر جانتے تھے۔ حکیم اجمل خاں اپنی بات زور سے کہتے تھے، پر دل دُکھانے والی بات سے پرہیز کرتے تھے۔ مولانا محمد علی نے اجتماعی کام کرنے کا انداز علی گڑھ کالج کی زندگی سے سیکھا تھا۔ نوک جھونک، جملے بازی اور اپنی بات کو جوش و خروش کے ساتھ کہہ کر سچّا ثابت کرنا اُن کا خاص رنگ تھا۔ وہ جس بات کو سچ سمجھتے تھے اُسے برملا کہتے۔ سچ کہنے کے لیے اُن کے نزدیک کسی تدبّر اور مصلحت کی ضرورت نہ تھی۔ مجال نہ تھی کہ کوئی اچھا جملہ دماغ میں آئے اور وہ زبان سے نہ نکلے یا قلم سے نہ ٹپک پڑے۔ وہ اپنے 'سچ' کے لیے ہر کسی سے بھڑ جاتے۔ چاہے وہ ان کا دوست ہوتا یا اُن کا پیر و مرشد۔

ڈاکٹر انصاری اپنے فن میں کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتے تھے کہ ایک اچھے ڈاکٹر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے مریضوں اور اُن کے تیمارداروں سے محبّت اور ہمدردی کا برتاؤ کرے۔ اُن کی یہ خوبی نشو و نما پاکر پوری انسانیت کے لیے محبّت اور ہمدردی کا جذبہ بن گئی۔ وہ سب کی خوشی کو اپنی خوشی اور سب کے

غم کو اپنا غم سمجھنے لگے۔ سیاست کے میدان میں تو وہ بعد میں مشہور ہوئے مگر اس خوبی نے انھیں بہت پہلے لوگوں کا گرویدہ بنا دیا۔ اپنی پریکٹس چھوڑ کر اور مالی نقصان برداشت کر کے زخمیوں کی مرہم پٹی کرنے، ہندو مسلم اتحاد کی کوشش یا اور دوسری سماجی سرگرمیوں کے وقت نکالنا۔ یہ سب اُن کی اسی خوبی کے مظاہر تھے۔

مولانا محمد علی اپنے ہم عصر مولوی عبدالحق کی رائے میں ہر اعتبار سے ایک دیو پیکر شخص تھے۔ وہ جب کسی کام کو اُٹھاتے تو بڑی شان و شکوہ سے، مگر ہنگامی جوش و خروش ختم ہونے پر کسی کام کو تکمیل تک پہنچانا، اُن کی فطرت کے خلاف اور بس سے باہر تھا۔ علی گڑھ کالج کو ترکِ موالات اور جنگ آزادی میں شرکت کی دعوت دینے کے لیے مولانا محمد علی جیسی پُر جوش، ہنگامہ خیز، نڈر اور بے باک شخصیت کی ضرورت تھی۔ مگر جس طرح وہ بیماری میں اپنے پرہیز پر قابو نہیں رکھتے تھے، اسی طرح وہ ہر معاملے میں جوش کے وقت اپنے اختیار سے باہر ہو جاتے تھے۔

جامعہ کے قیام کے لیے جدوجہد رہین منت تھی مولانا محمد علی کے جوش اور خروش کی۔ مگر اس کے قیام کے بعد ضرورت تھی حکیم اجمل خاں کی سایہ دار شخصیت کی جو کام کرنے والوں کے لیے سہارا بن سکے اور جوش و خروش کے مدھم پڑنے پر اُن کے لیے ملک و قوم کی خیر خواہی اور مدد کے خزانے لا کر جمع کر دے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ محمد علی تیز بہنے والا پُر جوش پہاڑی چشمہ تھے اور حکیم اجمل خاں پُر سکون مگر گہرا دریا۔ یہ دونوں پہلو بہ پہلو بہتے رہے۔ اجمل خاں کی نرم اور دھیمی فطرت کا یہ کمال تھا کہ محمد علی کے گرم مزاج کو اکثر ٹھنڈا کر دیتی لیکن کبھی کبھی ان انگاروں سے خود حکیم صاحب کی اُنگلیاں جل جایا کرتیں۔

قاضی عبدالغفار بیان کرتے ہیں:

"۱۹۲۶ء کے آخری دنوں میں جب وہ بیمار تھے تو اکثر کہتے کہ اگر خدا مجھ کو

چند سال اور دنیا میں رہنے کی اجازت دے تو میں طبیہ کالج کی طرح
جامعہ ملیہ کی مالی بنیادیں مضبوط کر دوں۔"

ڈاکٹر ذاکر حسین ۱۹۲۷ء کے شروع میں بہار کا دورہ کر رہے تھے۔ حکیم اجمل خاں پٹنہ پہنچ گئے۔ اپنی ناسازی طبع کے باوجود پانچ، رات اور دن سفر کیا، راستے میں رک رک کر تقریریں کیں اور جامعہ کے لیے ایک معقول رقم لے کر لوٹے۔ ان کی صحت بگڑتی چلی گئی۔ اور ۲۹ دسمبر ۱۹۲۷ء کو وہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اس موقع پر ڈاکٹر ذاکر حسین نے ریڈیو پر تقریر کرتے ہوئے کہا:

"ہندوستان اور مسلمانوں کے مستقبل کا معمار ہم میں سے اٹھ گیا
پرانی نسل اجمل خاں میں اپنے آخری نمونے کو رو رہی ہے اور نئی نسل
اپنی دنیا کے اخلاق اور ممکنات مضمر کے ایک تشکیل دینے والے کے
لیے نوحہ کناں ہے۔"

اپنی مختلف اور گوناگوں اجتماعی سرگرمیوں کے لیے حکیم اجمل خاں کو ایک ایسے رفیق کار کی ضرورت تھی جس پر وہ پوری طرح اعتماد کر سکیں اور جس کی شخصیت اپنے اخلاق اور ایثار سے مشکلوں اور مصیبتوں میں بھی رفقائے کار کو گرما سکے۔ ایسا بیش بہا اور گراں قدر ساتھی اور رفیق انھیں ڈاکٹر انصاری کے وجود میں مل گیا۔ سیاسی اور تعلیمی مسائل پر ان دونوں کے سوچنے کا طریقہ ایک جیسا تھا۔

جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کرنے کے فیصلے پر ڈاکٹر انصاری سو فی صد حکیم صاحب سے متفق تھے۔ ان کے برعکس مولانا محمد علی کا خیال تھا کہ جامعہ ملیہ کی ابتدا ہرگز اس ارادے سے نہیں ہوئی تھی کہ ایک ادارہ قائم کیا جائے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبہ اور اساتذہ کی حیثیت تو مہاجرین کی ہے جو علی گڑھ کالج پر قبضہ کرنے کے انتظار میں ہیں۔ جب تک یہ مقصد حاصل نہ ہو جامعہ کو اس طرح چلانا چاہیے کہ وہ

قومی تحریک کا مرکز بن کر اُس کے لیے رضاکار تیار کرتا ہے۔ حکیم صاحب اور ڈاکٹر انصاری دونوں کا خیال تھا کہ جامعہ ملّیہ کا قیام اس لیے ہوا تھا کہ وہ سرکاری اداروں سے علیحدہ رہ کر قومی تعلیم کے لیے نئی راہیں تلاش کرے۔ اس لیے اُس کو ہر حال میں مستقل اور پائدار بنیادوں پر چلانے کی ضرورت ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ دونوں حضرات ہمّت سے کام نہ لیتے اور جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی نہ لے آتے تو تعلیم کے وہ نقشے جو دیوبند اور علی گڑھ اور قومی یک جہتی کی تحریکوں کے امتزاج سے بن رہے تھے، تشنۂ تکمیل رہ جاتے۔ حکیم اجمل خاں کی وفات کے بعد ڈاکٹر انصاری امیرِ جامعہ کی حیثیت سے جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں کو اپنے اخلاص اور اپنی محبّت و ہمدردی سے سہارا دینے لگے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے اُن کی وفات کے بعد اپنی ایک ریڈیو تقریر میں کہا:

"ڈاکٹر صاحب کی ذات فیض کا ایک چشمہ تھی اور یہ چشمہ اپنے پرائے سب کے لیے بہتا تھا۔ اس کی شخصیت ایک سہارا تھی جو وقت پڑنے پر سب کے کام آتا تھا۔ اُس کا دل ٹھکانا تھا جہاں پر ہر دُکھی دل کو پناہ ملتی تھی۔ اُنھوں نے اپنی اُمیدیں اُس تعلیم گاہ سے باندھی تھیں اور اس کی ترقی کو وہ ملک کی سب سے بڑی خدمت سمجھتے تھے۔

آج سہ پہر کے وقت جامعہ ملّیہ والوں نے اپنے اس سرپرست کو اپنی نئی بستی کے پہلو میں جاکر دفنایا ہے۔ اس کے کام کرنے والوں سے کوئی آ آکر شرما شرما کر اب یہ نہ کہے گا کہ میں تمھارے لیے کچھ کام نہیں کرسکا۔ تم سے آنکھ ملانے کی مجھ میں ہمّت نہیں۔ ہمارا کام ضرور بڑھے گا۔ ہمیں ہزاروں دولتیں ملیں گی، پر ڈاکٹر انصاری کا سا دل نہ ملے گا۔"

حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری دونوں کی زندگی بہت مصروف تھی۔ اُن کو ضرورت تھی ایک صلاحیت والے، ایسے باہمت اور اَن تھک جوان کی جو خاموشی کے ساتھ تعمیری کام میں لگ جانے کا حوصلہ رکھتا ہو۔ عبدالمجید خواجہ کے مل جانے پر جامعہ کے ابتدائی دَور کے وہ چار معمار جمع ہو گئے جن کی فن کاری کے بغیر نہ جامعہ کا قیام عمل میں آتا اور نہ ہنگامی جوش اور خروش ختم ہونے کے بعد وہ زندہ رہ سکتی۔ یہ چاروں اُن گیارہ ٹرسٹیوں میں شامل تھے، جنھوں نے ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ کالج کے جلسے میں ترکِ موالات کے حق میں آواز بلند کی تھی۔ یہ ان کی کوششوں کا ثمر تھا کہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا اور اُس کے بقا کی صورتیں نکلتی رہیں۔ ■■

ذاکر میاں : چند یادیں، چند باتیں

مسعود حسین

ڈاکٹر ذاکر حسین، جو میرے لیے ذاکر میاں تھے (’میاں‘ ہمارے خاندان میں چھوٹے بڑے دونوں کے لیے محبت یا احترام کے طور پر لگا دیا جاتا تھا) میرے حقیقی چچا تھے، یعنی میرے والد مظفر حسین خاں کے حقیقی چھوٹے بھائی۔ انھوں نے عرصہ ہوا اپنے نام کے آگے سے لفظ ’خان‘ ہٹا دیا تھا۔ سات بھائیوں میں وہ تیسرے نمبر پر تھے۔ ہمارے دادا اور دادی کے جلد انتقال کر جانے کی وجہ سے سارا خاندان تتر بتر ہو گیا تھا۔ والد اور والدہ کے بچپن میں انتقال کی وجہ سے میری پرورش ننھیال میں ہوئی تھی اسی لیے اپنے چچاؤں کے ابتدائی حالات اور کوائف سے کم و بیش ناواقف سا رہا۔ جب ہوش سنبھالا تو اس قدر ضرور سنا کہ میرے چچا ذاکر میاں اعلیٰ تعلیم کے لیے جرمنی گئے ہوئے ہیں۔ اس سے آگے ان کے بارے میں میری واقفیت صفر تھی۔ ان سے میرا پہلا سابقہ ۱۹۲۶ء میں ہوا جب وہ جرمنی سے اعلیٰ تعلیم سے فارغ ہو کر قائم گنج واپس لوٹے۔ کئی روز سے گھر میں ان کے آنے کی دھوم تھی۔ گھر میں کیا قائم گنج کی پٹھان برادری میں ہر طرف چرچا تھا اس لیے کہ وہ قائم گنج کے پٹھانوں میں پہلے "ولایت پلٹ" تھے۔ میری عمر اس وقت سات سال کے قریب تھی۔ آگرے کی جانب سے ریل قائم گنج ساڑھے چار بجے کے قریب پہنچتی تھی۔ آدھ گھنٹے پہلے سے عزیزوں اور برادری کے لوگوں کا اسٹیشن

پر ہجوم تھا۔ میں ایک ملازم کی گود میں لدا ہوا تھا۔ بالآخر گاڑی تیزی سے سیٹی دیتی ہوئی اسٹیشن پر آگئی۔ ذاکر میاں کو لوگوں نے ایک نظر میں دیکھ لیا! اس لیے کہ وہ ڈبے کا دروازہ کھولے ہوئے کھڑے تھے۔ ان کے اترتے ہی عزیزوں اور قرابت داروں نے انھیں نرغے میں لے لیا۔ میں ملازم کی گود میں لدا ہوا تھوڑے فاصلے سے تکتا رہا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ بھونرے کی سی سیاہ داڑھی والا ایک وجیہہ شخص مسکراتا ہوا ریل سے اترا اور ایک کے بعد ایک عزیز سے گلے ملنے لگا۔ رفتہ رفتہ وہ اس سمت کی جانب بڑھنے لگا جہاں میں ملازم کی گود سے اُچک اُچک کر دیکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ قریب آکر انھوں نے بس ایک لمحے کے تامل کے بعد زور سے پوچھا "مسعود ہے"؟ جواب ملا "ہاں"۔ اور مجھے سینے سے لگا لیا۔ میں باپ کے سینے کی گرمی سے دو سال کی عمر میں محروم ہو گیا تھا۔ ایک لخت احساس ہوا کہ چچا کے سینے کی پدری گرمی کیا شے ہوتی ہے۔

یہ تھا ذاکر میاں سے میرا پہلا سابقہ۔ اس کے بعد چند روز رہ کر وہ دہلی چلے گئے جہاں جامعہ ملیہ اسلامیہ ان کی منتظر تھی۔

۱۹۲۷ء میں وہ پھر میرے افق حیات پر ابھرے۔ اس سال میرے چھوٹے چچا ڈاکٹر محمود حسین، یہ خیال کر کے کہ قائم گنج میں میں پڑھنے کے بجائے ڈنڈے بجا رہا ہوں، مجھے دہلی لے گئے اور جامعہ کے اسکول کے درجہ دوم میں داخل کرا دیا۔ میں اب خاکسار منزل کے دارالاقامہ کا طالب علم تھا، جہاں ہمارے انگریزی کے استاد ارشاد الحق صاحب نگراں تھے۔ ذاکر صاحب تھوڑے ہی فاصلے پر قرول باغ ہی میں کرایے کے مکان میں چچی صاحبہ کے ساتھ رہتے تھے۔ کبھی کبھی خاکسار منزل آجاتے اور ارشاد الحق صاحب کے کمرے میں بیٹھ جاتے۔ میں آتے جاتے انھیں دیکھتا۔ وہ دوسرے بچوں کے سامنے میرے ساتھ کوئی معنویت نہیں برتتے۔ کبھی کبھی میں ان سے اور چچی صاحبہ سے ملنے ان کے مکان پر چلا جاتا جہاں میرے بڑے بھائی، امتیاز حسین خاں مقیم تھے جو اس وقت جامعہ کالج کے طالب علم تھے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ جب بھی ذاکر میاں سے میرا سامنا ہوتا تو وہ کوئی

نہ کوئی مذاق کی بات ضرور کرتے۔ کبھی مجھے مولانا سے خطاب کرتے اور پوچھتے تمھیں کون سا استاد سب سے اچھا پڑھاتا ہے۔ میں اس وقت ریاضی کے استاد۔ برکت علی صاحب کی لیاقت سے بہت مرعوب تھا۔ سعید انصاری تھا۔ جو ہمیں عربی پڑھاتے تھے ان کی شعف کا ذکر کرتا اور رستم قلم فرخ آبادی جو ہمیں خوش خطی سکھاتے تھے۔ ان کی 'رسمی' کا حوالہ دیتا' تو بہت خوش ہوتے۔ غالباً ان لوگوں کی صلاحیتوں اور عادتوں کے بارے میں ہم دونوں متفق الرائے تھے۔

جامعہ کے اسکول میں میرا قیام چھ سال سے زیادہ رہا لیکن ذاکر میاں سے میرا تعلق جامعہ کے شیخ الجامعہ اور اس کے ایک متعلم کی حیثیت سے رہا۔ دونوں ایک دوسرے کے فاصلے پر رہتے' میں بہ لحاظ اور وہ بہ التزام۔ میں اپنے بچپن کی دلچسپیوں اور بچپن کے ساتھیوں میں مگن اور وہ جامعہ کے اعلیٰ مقاصد سے سرشار۔ اس زمانے میں مولانا حالؔی کی ایک رباعی اور اقبالؔ کے ایک شعر سے' جو رستم قلم فرخ آبادی کی دیدہ زیب خوش نویسی میں ہر جگہ جامعہ میں زیب دیوار تھے' اہل جامعہ کے نشے اور سرشاری کا علم ہوتا ہے وہ یہ ہیں :

دنیائے دنی کو نقش فانی سمجھو ہر چیز یہاں کی آنی جانی سمجھو
پر جب کرو آغاز کوئی کام بڑا ہر سانس کو نقش جاودانی سمجھو

اقبال کا شعر یہ تھا :

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

میں ان اشعار کو اچھی طرح نہیں سمجھتا تھا' خاص طور پر اقبال کے فارسی شعر کو' لیکن ان کو ذاکر میاں کے انداز میں جب لحن کے ساتھ پڑھتا تو میرے بدن میں ایک تھرتھری سی پیدا ہو جاتی تھی اور میں خود کو جامعہ کے قافلے کا ایک فرد سمجھنے لگتا۔ بعد کو میرے تنقیدی شعور نے بھی بتایا کہ شعر کی زبان محکم ہو تو پُراثر ہوتی ہے اور چند اشاروں میں "شبستان وجود" لرزا دینے کے لیے کافی ہے !

۱۹۲۳ء میں، میں نے آٹھواں درجہ پاس کرنے کے بعد جامعہ کو خیر باد کہا۔ ہوا یوں کہ اس سال موسم گرما کی تعطیلات گذارنے کے لیے سارا خاندان یوسف میاں (ڈاکٹر یوسف حسین خاں) کے یہاں حیدرآباد میں جمع ہوگیا تھا۔ ذاکر میاں کے علاوہ اس زمانے میں محمود میاں (ڈاکٹر محمود حسین خاں) جرمنی سے فارغ التحصیل ہوکر حیدرآباد میں ملازمت کی تلاش میں مقیم تھے۔ میرے بڑے بھائی امتیاز حسین خان اور میں دہلی سے وہاں پہنچ گئے تھے۔ اتفاق سے محمود میاں کے لئے حیدرآباد میں ملازمت کی کوئی صورت نہیں نکلی، ادھر ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ سے انھیں ریڈر شپ کی پیش کش آگئی۔ یونیورسٹی کھلنے والی تھی اور ان کا فوراً روانہ ہوجانا ضروری تھا۔ انھیں اتنی دور تنہا جانے میں ذرا تامل ہوا۔ ان کی دوسرائٹ کے لیے (وہ اس وقت تک غیر شادی شدہ تھے) قرعۂ فال میرے نام پڑا اور ذاکر میاں ہی کے فیصلے کے مطابق میں بہ یک بستر و یک ٹرنک ان کے ساتھ بے سروسامانی کی حالت میں ڈھاکہ کے لیے روانہ ہوگیا۔ جامعہ کے قومی اور اسلامی ماحول میں، اردو، اسلامیات اور دہلوی تہذیب جو قلعی میرے اوپر چڑھی تھی وہ ڈھاکہ کے چار سال کے قیام میں اتر گئی۔ وہاں کا ماحول تعلیم اور اقدار سب مختلف تھے، زبان مختلف تھی۔ غرض کہ ہر ہر محاذ پر میرا شکست وریخت سے سامنا تھا۔ چار سال کے بعد جب میں ڈھاکہ سے میٹرک اور انٹر پاس کرنے کے بعد دہلی لوٹا اور میں نے گستاخانہ طور پر جامعہ کے نظام تعلیم و تربیت پر چند کلمات منہ سے نکالے تو ذاکر میاں کا چہرہ سرخ ہوگیا اور جھٹک کر بولے "جناب! آپ نے وہاں 'رٹائی' کے سوا اور کیا سیکھا ہے" ان کا اشارہ ایک تو انگریزی ذریعہ تعلیم کی جانب تھا اور دوسرے امتحانات کے ان امتیازات کی جانب جو میں نے وہاں ہائی اسکول اور انٹر میں حاصل کیے تھے، جن کی بدولت میں نے اپنی صحت کا ستیاناس اس قدر کرلیا تھا کہ مجھے نروس بریک ڈاؤن سا ہوگیا تھا۔

اسی بیماری کے پیش نظر فیصلہ ہوا کہ اب مجھے دہلی میں رہ کر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا چاہیے اور بہتر غذا کی خاطر میرا قیام ذاکر میاں کے ساتھ ان کے مکان پر ہوگا۔ چنانچہ میں ۱۹۴۳ء میں اینگلو عربک کالج (موجودہ ذاکر حسین کالج) کا طالب علم ہوگیا۔ اگلے دو سال میں مجھے ذاکر میاں کو ہر وقت دیکھنے کا موقع ملا۔ یہ زمانہ ان کی تنگ دستی کا تھا۔ آمدنی بہت کم تھی اور گھر سے باہر ان کی داد و دہش کے حوصلے زیادہ۔ چنانچہ نظری معاشیات کے ماہر (یعنی ذاکر میاں) اور عملی معاشیات کی عامل (یعنی چچی صاحبہ) میں اکثر اختلافِ رائے رہتا۔ لحاف گھر کے کسی فرد کے لیے بنوایا جاتا اور وہ بخش دیا جاتا کیرالا کے کسی غریب طالب علم کو جس کے بدن میں دہلی کی سردی برداشت کرنے کی تاب نہیں تھی۔ گھر کا بیشتر خرچ مکان کے سامنے کی "ستا" بنیے کی دکان سے قرض پر چلتا (سنا ہے ستّا ذاکر صاحب کے وائس پریسیڈنٹ آف انڈیا ہونے تک زندہ تھا اور ان سے آکر ملا بھی تھا!) یہ چچی صاحبہ کا سلیقہ تھا جس سے گھر کی گاڑی چلتی تھی اور ہم سب کو مزے دار گرما گرم کھانا دونوں وقت مل جاتا تھا۔ ذاکر میاں کا زیادہ وقت جامعہ کے دفتر اور اس کے مختلف کاموں میں باہر گزرتا۔ مکان پر خالی وقت ملتا تو وہ مکان کے سب سے چھوٹے کمرے میں (جسے میں کوٹھری کہتا تھا) لیٹ جاتے اور کچھ پڑھتے رہتے۔ میں انھیں اکثر غالب، اقبال یا کسی فارسی شاعر کے اشعار گنگناتے سنتا۔ انھیں وہی اشعار پسند آتے جو خود ان کی زندگی کے ترجمان تھے یا جن سے کوئی اعلیٰ انسانی مفہوم جھلکتا تھا۔ معاشیات کی (جو ان کی اعلیٰ تعلیم کا موضوع خاص تھا) بہت کم کتابیں ان کے اردگرد نظر آتیں۔ وہ بنیادی طور پر جمالیات، اخلاقیات اور شعر کے آدمی تھے، یہ اور بات ہے کہ بے بضاعتی کی وجہ سے ان کی جمالیات کی حس عرصے تک دبی رہی۔ قرول باغ کے اس مکان میں نہ تو گلاب تھے، نہ سبزہ و گل اور نہ گملے اور تصاویر۔ البتہ خطاطی کے چند نمونے ضرور آویزاں رہتے۔ ذاکر میاں کی زندگی میں (یوسف میاں کے علی الرغم) نظم و ضبط بہت کم تھا یعنی وہ تحریری کام عین وقت پر کرتے۔

میرے خیال میں ان کی نثر میں جو شاعرانہ زیر و بم اور آب و رنگ ملتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ سخت دباؤ اور تحریک پر قلم اٹھاتے تھے، چونکہ ہمیشہ پڑھتے رہتے تھے اس لیے دماغ میں بہت سی باتیں محفوظ ہوتی تھیں۔ اور گہرے اشاروں اور بصیرت کی شکل میں اُمڈ آتی تھیں۔ جب لکھتے تو کوٹھری میں بند ہو جاتے، ملنے ملانے کا سلسلہ منقطع ہو جاتا کھانا وغیرہ بھی وہیں بھیج دیا جاتا۔ اس کے بعد بھی گھر میں چین نہیں ملتا تو ڈاکٹر سلیم الزماں یا پروفیسر مجیب یا آپا جان کے یہاں اپنے کو مقید کر لیتے اور اس وقت تک برآمد نہ ہوتے جب تک کوئی خطبہ مضمون یا ریڈیو ٹاک قلم بند نہ ہو جاتی۔

زندگی میں ترتیب اور نظم و ضبط کی کمی کا ازالہ انھوں نے ضبط نفس سے کیا تھا، جس کا مظاہرہ مجھے گھر کے اندر تقریباً روز نظر آتا۔ مجھے نہیں یاد پڑتا کہ انھوں نے مجھے یا اپنی بچیوں کو کبھی بھی کسی بات پر ڈانٹا ہو حالانکہ ہماری اکثر حرکات انھیں ناگوار گزرتی ہوں گی۔ چچی صاحبہ کو شہ دے جاتے وہ بڑبڑ کرتی رہ جاتیں اور یہ لپک کر اپنی برآمدے والی کوٹھری میں بند ہو جاتے۔ ان سے ان کی چھیڑ چھاڑ مزاح کے انداز میں ہوتی۔ طنز ہوتا مگر اس میں 'ڈنک' نہیں ہوتا تھا۔ ایک دن ایک شاعر صاحب کو کھانے پر مدعو کیا۔ وہ ہندوستانی روایت کے مطابق دو عدد مصاحب ساتھ لیتے آتے۔ چچی صاحبہ کے ہاتھ پیر پھول گئے۔ قورمہ پکایا تھا، کچھ سمجھ میں نہیں آیا تو اس میں پانی کے بے تحاشہ اضافے سے سالن کی مقدار دوگنی کر دی۔ جب کھانا دسترخوان پر لگایا گیا اور قاب میں شوربا ہی شوربا نظر آیا تو ہنس کر بولے "میاں مسعود! لانا تو میرا لنگوٹ ماروں غوطہ، ادھر سے ادھر نکل جاؤں اور ادھر سے ادھر نکل آؤں۔" سب لوگ ہنس پڑے بات آئی گئی ہوئی۔ لیکن جب چچی صاحبہ کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے لطیفے کو سنگین بنا دیا۔ عرصے تک اس کا ذکر کر کے کہتی رہیں کہ وہ خود تو ایسی حرکتیں کرتے ہیں اور مجھے رسوا کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی ذمہ داری تمام تر ان شاعر صاحب پر تھی؛

ذاکر میاں کی ظرافت کی حس نے انھیں زندگی کے تنگنائے سے ہمیشہ سہل

گزارا لیکن اس حس میں انھوں نے ہمیشہ حد بندی کو قائم رکھا۔ نہ اس کو دوسروں کے لیے ڈنک بننے دیا اور نہ پھکڑ صحیح معنوں میں 'مزاح المومنین' کے حدود میں رکھا انھیں اپنی ذہنی صلاحیتوں کے برتر ہونے کا ہمیشہ احساس رہا۔ اسی نسبت سے اپنے بعض ساتھیوں کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ 'چڑیا کا سا دماغ رکھتے ہیں'۔ لیکن ان لوگوں کی جانب سے کبھی وہ بددل نہیں ہوتے۔ جہاں بھی نیکی اور خوبی نظر آتی تھی اس کی قدر کرتے تھے۔ چنانچہ رشید احمد صدیقی نے نہایت خوب لکھا ہے کہ جب میں جامعہ ملیہ جاتا تھا تو جس قدر مجھے اس کے شیخ الجامعہ سے ڈر لگتا تھا اسی قدر ان کے چپراسی سے بھی۔ اس لیے کہ دونوں 'خادمِ ملت' کے منصب پر فائز تھے۔ شاید یہ ذاکر میاں ہی کی نظر کا فیض تھا کہ ان کے ایک دیرینہ دفتری جو باوجود پیرانہ سالی کے میرے شیخ الجامعہ ہونے تک اپنے منصب پر بہ اصرار فائز تھے اور ریٹائرمنٹ کے تمام قاعدوں سے خود کو بالا سمجھتے تھے، جب طبّی سارٹیفکٹ کی شہادت پر ریٹائر کیے گئے تو یہ کہتے پائے گئے: "جو بھی جامعہ چھوڑ کر چلا گیا وہ اچھا رہا۔ ذاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ وغیرہ۔ ہم بھی چلے جاتے تو آج کچھ بن جاتے!"

ارباب جامعہ کو خودی کا یہ درس دے کر ۱۹۴۹ء میں جب ذاکر صاحب مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بن کر علی گڑھ آئے تو میرا ایک بار پھر اور آخری باران سے طویل سابقہ پڑا۔ میں اس وقت شعبۂ اُردو میں لکچرر کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ علی گڑھ آکر ذاکر صاحب نے اپنے جامعہ کے طریقہ کار کو قائم رکھا۔ ہر شخص سے ذاتی سطح پر ملنے کی کوشش کرتے۔ لوگوں کے نجی خوشی و غم میں شرکت کرتے، انھیں وقت دیتے۔ ان کی گفتگو انہماک سے سنتے۔ لیکن مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ جامعہ ملیہ کے مقابلے میں یہ بہت بڑا اور سوفسطائی ادارہ تھا۔ ہر چند یہاں ان کے شیدا رشید احمد صدیقی اور حکیم عبداللطیف جیسے حضرات موجود تھے، لیکن بیشتر لوگ وہ تھے جو نہ ذاکر صاحب کے 'سوز دروں' کو سمجھتے تھے۔ نہ ان کے طریقہ کار کو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جامعہ کے طریقۂ کار سے مسلم یونیورسٹی کو چلایا بھی نہیں

جاسکتا تھا۔ یہاں صحیح معنوں میں ایک منتظم اور منصر کی ضرورت تھی 'میر کارواں' کی نہیں۔ میں نے اپنی نجی گفتگو میں ذاکر میاں سے ان خدشات کا کئی بار اظہار کیا لیکن انھوں نے اسے لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ وہ سب کو ساتھ لے کر چلنے کے عادی تھے۔ وہ اس کا کامیاب تجربہ جامعہ ملیہ میں کر چکے تھے۔ علی گڑھ میں بھی کر کے دکھانا چاہتے تھے۔ لیکن علی گڑھ اس وقت کئی قسم کی سیاسی گروہ بندی کا شکار تھا۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے گروہ کی علمی سرگرمیوں کا ذکر کر کے ذاکر صاحب کے قریب آنا چاہتا تھا۔ ان میں سے ہر گروہ کو علم تھا کہ ذاکر صاحب علمی اقدار کے قدر داں ہیں۔ ایک دن مجھ سے کہنے لگے کہ فلاں صدر شعبہ علمی تحقیق کے لیے اپنے شعبے میں 'انٹر کام' ایک لازمی چیز سمجھتے ہیں اس لیے کہ اس کے ذریعہ بہت سا وقت تحقیق کے لیے بچ جاتا ہے۔ میں نے منظوری دے دی ہے لیکن جب علم کی توفیق نہ ہو تو کوئی مشین بھی اس کا بدل نہیں بن سکتی۔ ایک اور دن مجھ سے دریافت کرنے لگے کہ فزکس کے شعبے میں فلاں صاحب ریڈر ہیں ان کو کبھی دیکھا ہے؟ میں نے کہا نام تو سنا ہے لیکن اب تک دیکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ کہنے لگے کیوں کر دیکھ سکو گے۔ وہ لیباریٹری سے نکلتے ہیں تو سیدھے گھر جاتے ہیں اور وہاں سے سیدھے اپنی لیباریٹری چلے آتے ہیں۔ آج وہی صاحب ہندستان کے چوٹی کے ماہرین فزکس میں شمار ہوتے ہیں۔

اپنے فرائض منصبی کو ادا کرنے کے علاوہ ذاکر صاحب کو اس زمانے میں ہمیشہ یہ کرید رہتی تھی کہ مسلم یونی ورسٹی کے ایسے اساتذہ کون سے ہیں جو علمی ریاضت میں مصروف رہتے ہیں۔ کوشش کرتے کہ ان کی ہر طرح تائید کی جائے۔ اپنی تصانیف اور تحریروں کے جو پلندے یہ لوگ چھوڑ جاتے (چاہے وہ کسی مضمون کے ہوں) انھیں ضرور دیکھتے اور اندازہ لگاتے کہ آدمی کس کینڈے کا ہے۔ چونکہ وہ وسیع مطالعے کے انسان تھے اس لئے ہر قسم کا لٹریچر پڑھتے۔ کثرت مطالعہ ان کی کمزوری تھی جس کی وجہ سے وہ لکھنے کی فرصت کم نکال پاتے تھے اور جب لکھتے تھے تو اس قدر 'دباؤ'

پر کُخون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ ایک ایسے ہی عالم میں علی گڑھ پہنچتے ہی ان کے قلب پر پہلا حملہ ہوا تھا جس کے بعد انھیں اپنی زندگی کا لائحہ عمل بدلنا پڑا۔ میرے خیال میں علی گڑھ ذاکر صاحب کو اس قدر کمزور نہ پاتا اگر وہ قلب کے موذی مرض میں گرفتار نہ ہو جاتے۔ اس مرض میں گرفتار ہونے سے قبل وہ اپنی صداقت اور بے باکی کے لیے مشہور تھے۔ ان پر بہت کم جلال آتا تھا اور صرف اس وقت آتا تھا جب کوئی اہم اور اصولی معاملہ درپیش ہو۔ ورنہ بالعموم وہ صلح کل تحمّل برداشت اور مروت کا مجسمہ تھے۔ میں نے پبلک میں صرف انھیں ایک بار ٹنڈن جی پر اسٹریچی ہال کی ایک تقریر میں بگڑتے دیکھا ہے۔ موصوف نے ایک بیان میں ذاکر صاحب کی "اُردو دوستی" کو قومی مفاد کے منافی بتایا تھا۔ ذاکر صاحب قومیت کی ٹھیکیداری کا حق کسی ہندوستانی سے مختص نہیں سمجھتے تھے۔ وہ مخالفت کا جواب بالعموم خاموشی اور ضبط و تحمل سے دیتے۔ حریف کو زیر کرنے کا نسخہ اکثر یہ بتاتے کہ پتنگ لڑانے کے پیچ دو قسم کے ہیں۔ کوئی 'کھینچ' سے کاٹتا ہے، میں 'ڈھیل' کا پیچ لڑاتا ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ میاں کی رسّی بھی ڈھیلی ہوتی ہے۔ میں کبھی کبھی ان کا موڈ دیکھ کر ان سے اختلاف رائے کرتا۔ خاص طور پر معاملہ جب ایسے حضرات کا درپیش ہوتا جو ڈھیلی رسّی سمیت بھاگ نکلنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ یہ عجیب و غریب بات تھی کہ اشخاص کے بارے میں ان کی رائے بہت نپی تلی ہوتی تھی لیکن جب ان سے معاملہ پڑتا تھا تو ان کے بارے میں باوجود ان کی اس رائے کے 'میری' وہی رہتے تھے اور "ہم ہوئے تم ہوئے کہ میر ہوئے" سب کے سب پھسڈی رہ جاتے۔ یہ میری ہی نہیں ان کے جگری دوست اور روزانہ کے ہم جلیس رشید احمد صدیقی کی بھی رائے تھی۔ یہ عجیب و غریب بات ہے کہ رشید صاحب اور ذاکر صاحب دونوں "من تو شدم تو من شدی" کے باوجود ایک دوسرے کے نقاد تھے۔ ذاکر صاحب کا خیال تھا کہ رشید صاحب کے ہوتے ہوئے شعبۂ اردو ترقی کی اس منزل پر نہیں پہنچ سکتا جس کے وہ خواہش مند ہیں۔ رشید صاحب کو ایک شام

وائس چانسلر لاج سے میں نے تیزی سے نکلتے ہوئے دیکھا اور پوچھا تو کہنے لگے مسعود صاحب آج میں ذاکر صاحب سے صاف صاف کہہ آیا ہوں کہ آپ یونیورسٹی کو "رف ریف" کے ہاتھوں میں چھوڑ کر جا رہے ہیں"۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب ذاکر صاحب نے قبل از وقت وائس چانسلری سے استعفیٰ دینے کا فیصلہ کر لیا تھا اور رشید صاحب کی وکالت بھی انھیں اس فیصلے سے نہ ہٹا سکی۔ اس کے بعد ہی رشید صاحب نے پہلی بار ذاکر صاحب کی شخصیت اور سیرت پر میرٹھ سے شائع کی ہوئی ایک کتاب کے دیباچے میں "مرشد" پر کھل کر تنقید کی اور اپنے خطوں میں ان کے علی گڑھ سے جامعہ میں واپس جانے کے بجائے بہار کی گورنری پر فائز ہو جانے سے اختلاف کیا۔

علی گڑھ میں ذاکر میاں کا شاعری سے شغف جاری رہا۔ وہ ایک بیاض میں اپنے پسندیدہ اشعار درج کرتے جاتے۔ اقبال کو پڑھنے کا ورد جاری رہا۔ خاص طور پر "مسجد قرطبہ" کے اس بند کا :

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز — اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند، اس کا خیال عظیم — اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولیٰ صفات — ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل — اس کی ادا دل فریب، اس کی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو — رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز
نقطۂ پرکارِ حق، مردِ خدا کا یقین — اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ — حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ

ان کے اس راز سے واقف ہونے کی وجہ سے جب انھیں وقار الملک ہال میں ان کے علی گڑھ آنے کی خوشی میں ایک تہنیتی جلسہ ترتیب دیا گیا، جس کا میرس ہاسٹل کا وارڈن ہونے کی حیثیت سے میں منتظم بنایا گیا تھا تو میں نے ایک

طالب علم سے خوش الحانی کے ساتھ جلسے کے آغاز میں مسجد قرطبہ کا یہ بند پڑھوایا جس وقت وہ اس نظم کو سن رہے تھے تو ان کے چہرے پر ایک رنگ آرہا تھا اور ایک جارہا تھا۔ جوابی تقریر میں انھوں نے ہم سب کو اقبال کی اس نظم کو ان سے منسوب کر کے پڑھوانے پر خاصا لتاڑا اور کہنے لگے اگر میں اس کا شمہ برابر بھی حق دار ہوتا تو یہ میرے لیے باعث شرف ہوتا۔

شام کو جب مکان پر ملاقات ہوئی تو کہنے لگے اس کے پس پشت آپ کا ہاتھ معلوم ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک نہیں تھا۔

لیکن میں آج بھی سمجھتا ہوں ذاکر صاحب کی پُر پیچ شخصیت عقل و عشق کا طلسم تھی۔ وہ معاشیات کے ماہر تھے اس لیے ان کی نظر میں عالم اسباب ہمیشہ رہتا لیکن بنیادی طور پر وہ سرّیت پسند تھے۔ ایسی سرّیت جو فعّال تھی جس سے خیر اور حُسن کے سرچشمے اُبلتے تھے۔ جامعہ کے جولانگاہ میں انھوں نے اپنی شخصیت کی تربیت کی تھی۔ ہماری قومی تحریک کی بھٹّی میں تپ کر کندن بنے تھے۔ یہ 'کندن' اب نایاب ہے۔ ذاکر صاحب کو اپنی آخری عمر میں اس کا سخت قلق تھا جو نسل ان کی آنکھوں کے سامنے پلی بڑھی وہ ان جیسی نہ تھی۔ میرے لیے ہمیشہ معمّہ رہا کہ انھوں نے کبھی اس کو اپنا جیسا بنانے کی کوشش بھی نہیں کی۔ یہ المیہ گاندھی جی، جواہر لال نہرو، مولانا آزاد، ذاکر حسین سب کا ہے ؎

ایسے کہاں سے لائیں کہ اِن سا کہیں جنھیں! ■■

مجیب صاحب

شمس الرحمٰن محسنی

مجیب صاحب چوبیس برس کے تھے جب وہ ۱۹۲۶ء میں جرمنی سے واپس ہوئے اور جامعہ برادری میں شامل ہو گئے۔ اس وقت تک ان کی شخصیت کے بنیادی عناصر تشکیل پا چکے تھے۔ ان کا رجحان بنیادی طور پر مطالعۂ باطن کی طرف تھا۔ جامعہ میں مناسب اور خوش گوار حالات ملنے پر یہ عناصر بڑھنے، پھلنے پھولنے اور نشوونما پانے لگے۔ بچپن، لڑکپن اور عنفوان شباب کی مصروفیات نے اس رجحان میں ایک قسم کی بوقلمونی اور رنگارنگی پیدا کر دی تھی۔ رمضان علی نے ان میں ایک طرف مطالعۂ فطرت کا شوق پیدا کیا اور دوسری طرف یہ لگن کہ اپنے دست و بازو سے فطرت میں نیا رنگ اور نئی دل کشی پیدا کرتے رہیں۔ بائبل کے مطالعے نے انھیں دینی اور اخلاقی قدروں کی طرف متوجہ کیا۔ روسی ادب کے مطالعے سے ان کے دل میں یہ خواہش کروٹ لینے لگی کہ وہ انسان اور اس کی بنائی ہوئی تہذیب کو سمجھیں اور کائنات کے راز کو بے نقاب دیکھنے کی کوشش کرتے رہیں۔ مجیب صاحب کی شخصیت کا رجحان باطن کی طرف تھا لیکن اُن کی گوناگوں مصروفیات نے اُسے باطنی دنیا میں محصور نہ رہنے دیا۔ یہ مصروفیات اُن کی شخصیت کا رُخ بار بار خارجی حالات اور خارجی اشیاء کی طرف موڑتی رہیں۔ اس سے اُن کی شخصیت

میں ایک دل کش توازن پیدا ہوگیا اور انھوں نے کبھی کسی نفسیاتی اُلجھن کو اپنے اوپر اس طرح مسلط نہ ہونے دیا کہ وہ ان کے لیے ایک مستقل دردِ سر بن جاتی۔ اپنی شخصیت کے ان پہلوؤں کی طرف، مجیب صاحب نے بعض جگہ لطیف اشارے کیے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں :

"۴۹ء کے بعد سے جامعہ کی سالانہ رپورٹ یا اس رپورٹ پر تبصرہ لکھنا میرے ذمّے رہا لیکن میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے ... اس (ذہنی) علیٰحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔"

مجیب صاحب طبعاً کم آمیز اور کم گو تھے اور جلد کسی سے بے تکلف نہیں ہوتے تھے۔ جن لوگوں سے قریب ہو جاتے ان سے بھی ایک حد تک حجاب رہتا۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں :

"میں اُن لوگوں میں سے نہیں تھا جو ذاکر صاحب کی گفتگو کے بہتے چشموں اور باغ و بہار وادیوں کا لطف اُٹھاتے تھے کہ میرا حوصلہ دو چار کیاریوں سے آگے نہیں بڑھ سکتا تھا۔ اس سے بھی مجھے اپنا صحیح مقام حاصل کرنے میں مدد ملی۔ اور میں جب ضرورت ہوتی تو سامنے آتا، نہیں تو جو کام میرے سپرد تھے اُن میں لگا رہتا۔ مجھے معلوم نہیں کہ قربت کے ساتھ یہ دوری ذاکر صاحب کو پسند تھی یا نہیں۔ لیکن اس کی شکایت وہ کیا کرتے تھے۔ اگرچہ وہ جانتے تھے کہ میں نے اپنا طریقہ طبیعت کی خشکی کی وجہ سے اختیار کیا ہے اور اسے بدل نہیں سکتا۔"

ذاکر صاحب کے زیر اثر آنے سے پہلے مجیب صاحب نے اسلام کا مطالعہ

بہت سرسری طور پر کیا تھا۔ البتہ عیسائیت پر اُن کی نظر گہری تھی۔ بائبل اور دستہ ئفسکی کے ناولوں نے انھیں عیسائیت کی تعلیمات اور عیسائی تہذیب سے اچھی طرح روشناس کرا دیا تھا اور عیسائیت کی بعض تعلیمات کا ان پر گہرا اثر پڑا تھا۔ بائبل کی جن اخلاقی قدروں سے انھوں نے اپنی شخصیت کا تانا بانا بُنا تھا اُن میں سے بعض بائبل کے ان اقتباسات میں ملتی ہیں :

"جو کوئی تجھ سے مانگے، اُسے دے اور اس سے جو تیرا مال لے پھر مت مانگ۔ اگر تم اُنھیں جن سے پھر پانے کی امید ہے قرض دو۔ تو تمھارا کیا احسان ہے۔ کیوں کہ گنہ گار بھی گنہ گاروں کو قرض دیتے ہیں تاکہ اس کا بدلہ پائیں۔" "پانے کی امید نہ رکھ کے قرض دو، تمھارا بدلہ بڑا ہوگا۔" "اگر تم انھیں، جو تم سے پیار کرتے ہیں پیار کرو تو تمھارا احسان کیا ہے، کیونکہ گنہ گار بھی اپنے پیار کرنے والوں کو پیار کرتے ہیں۔" "اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے کیوں دیکھتا ہے۔ پہلے اس کانڈی کو اپنی آنکھ میں سے نکال۔ تب تو اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے، اچھی طرح دیکھ کے نکال سکے گا۔ کیوں کہ اچھے درخت میں بُرا پھل نہیں لگتا اور نہ بُرے درخت میں اچھا پھل لگتا ہے۔" "جیسا تم چاہتے ہو کہ لوگ تم سے کریں، تم بھی اُن سے ویسا ہی کرو۔"

مجیب صاحب کے دل میں ذاکر صاحب کے لیے جو گہری عقیدت پیدا ہو گئی تھی، اس کا سبب شاید یہی رہا ہو کہ ذاکر صاحب کی شخصیت میں ان اخلاقی اقدار کی جھلک نظر آتی تھی جن کا جلوہ مجیب صاحب نے عیسائیت کی تعلیمات میں دیکھا تھا۔ ذاکر صاحب کا دوسروں کے ساتھ انھیں بائبل کی ان مذکورہ بالا اخلاقی قدروں کی یاد دلاتا تھا۔ ذاکر صاحب دوسروں کا دل دُکھانے سے بہت ڈرتے تھے۔ اس خیال سے کہ دوسرے کا دل نہ دُکھے وہ بڑی سے بڑی تکلیف اُٹھانے کے لیے تیار رہتے تھے۔ وہ ہر دُکھی کو اپنا دُکھ بیان کرنے کا موقع دیتے۔ ہر کام کو پورے

انہماک سے کرتے اور ساتھ ساتھ اپنے اوپر یہ پابندی لگاتے کہ کسی کا دل نہ دُکھے۔ ان کی موقع شناسی اور مردم شناسی کا یہ کمال تھا کہ دوسرے میں خود اعتمادی پیدا کرکے، اُن سے اپنے کام کو اس طرح کراتے کہ کام کرانے والے انھیں اپنے سوچے ہوئے کام سمجھتے تھے۔ ذاکر صاحب کی ان خوبیوں نے مجیب صاحب کا دل موہ لیا اور انھیں ذاکر صاحب میں وہ تمام صلاحیتیں نظر آئیں جو ایک اچھے رہنما میں ہونی چاہئیں۔ مجیب صاحب نے انھیں اپنا رہنما اور مرشد مان لیا اور یہ فیصلہ کرنے میں کہ وہ ان کے ساتھ جامعہ میں کام کریں انھیں بالکل تامل نہ ہوا۔ شاید یہ بھی ذاکر صاحب کی صحبت ہی کا فیضان تھا کہ مجیب صاحب میں اسلام کو اچھی طرح اور ٹھیک ٹھیک سمجھنے کا خیال پیدا ہوا۔ دینی معاملات میں انھیں سہارے کی تلاش تھی۔ یہ سہارا انھیں ذاکر صاحب کے قول وعمل میں مل گیا۔ مجیب صاحب کا بیان ہے کہ ذاکر صاحب اُنھیں بعض قرآنی آیات کے معنی اس طرح سمجھاتے جیسے کہ قرآن کا کوئی سچا عالم ہی سمجھا سکتا ہے۔ وہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے بارے میں اکثر ان سے سوالات کرتے رہتے۔ ذاکر صاحب بعض دفعہ اُن کے سوال کا جواب نہ دیتے۔ کسی صوفی کا قصہ سُنا دیتے یا پھر کوئی شعر پڑھ دیتے اور (اس قصے اور شعر میں) ان کے سوال کا جواب مل جاتا۔

مجیب صاحب تاریخ کے اُستاد تھے۔ انھیں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور اخلاقی تاریخ کے سلسلے میں اسلام کے دینی عقائد اور اخلاقی قدروں، مسلمانوں کی تہذیبی اور مذہبی تحریکوں اور مسلمان حکمرانوں، علماء اور صوفیاء کے حالات کا مطالعہ کرنا پڑا۔ اسلام میں اُنھیں تقریباً وہ سب دینی اور اخلاقی اقدار مل گئیں جو انھوں نے بائبل کے مطالعے سے حاصل کی تھیں۔ انھیں آہستہ آہستہ تصوّف اور فتوت کے مسائل سے گہری دل چسپی ہوتی چلی گئی۔ یہ شاید بائبل کی تعلیمات، تصوّف اور فتوت کے مطالعے اور ذاکر صاحب کی صحبت کا اثر تھا کہ مجیب صاحب کی شخصیت میں دو خوبیوں نے مرکزی حیثیت حاصل کرلی اور وہ اسی طرح چمک اُٹھیں

کہ ایک زمانے تک اپنے گرد و پیش کو منور کرتی رہیں۔ ان میں سے ایک خوبی تھی مسلسل کام کرتے رہنا۔ وہ اکثر کہتے :

"کام میں لگے رہیے۔ فائدے نقصان کا خیال نہ کیجیے۔ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرف توجہ کیجیے اور دیکھتے رہیئے کہ آپ انھیں کس خوبی سے انجام دے رہے ہیں۔ یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ایک شکل دیتے ہیں، اس شکل میں حسن پیدا کرتے ہیں۔ ان ہی کاموں کی بدولت آدمی پہچانا جاتا ہے۔ اس کا ضمیر اس درجہ بیدار ہوجاتا ہے کہ اپنے کسی حکم کو ٹالنے نہیں دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے تو چھوٹے اور بڑے، ادنیٰ اور اعلیٰ کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک معیار کے مطابق محنت اور سلیقے سے کیے جاتے ہیں اور سب اسی سر کو اونچا کرتے ہیں جو اُن کے سامنے جھکا تھا۔ یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ پیدا ہوجائے تو بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔"

دوسری خوبی جو مجیب صاحب کی شخصیت کا جزو لاینفک بن گئی تھی، وہ تھی کسی سے کچھ نہ مانگنا اور دوسروں کو ہمیشہ دیتے رہنا اس پر وہ ہمیشہ مضبوطی سے قائم رہے۔ دوسروں سے بھی ہمیشہ یہی کہتے کہ دینے والا طریقہ اختیار کریں اور لینے کا نہ کریں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں :

"آپ نے بہت سے گڑھے دیکھے ہوں گے جو اپنے ماحول کی پستی اور اپنے خالی ہونے کا اعلان کرتے ہیں، گویا یہ بھیک مانگنے کے پیالے ہیں جن کو برسات کا پانی یا آس پاس کے نالے بھر دیا کرتے ہیں۔ ان میں پانی رہتا ہے مگر کس ذلت سے۔ آدمی اُن سے فائدہ اُٹھاتے ہیں، مگر کس کراہت کے ساتھ۔ پانی ان چشموں میں بھی ہوتا ہے جو پہاڑ کے سینے سے پھوٹ کر نکلتے ہیں اور ان کی کیا شان اور کیا عزت ہوتی ہے۔

انسان اُن کے احسان اُٹھا کر خوش ہوتے ہیں، اُن پر ناز کرتے ہیں۔
اُن کی دریا دلی کو اپنے لیے مثال مانتے ہیں۔ سوداگری کی نظر سے دیکھیے تو
تالاب لینے والوں میں، چشمہ دینے والوں میں سے ہے۔ تالاب اپنا مال سمیٹ
کر رکھتا ہے۔ چشمہ اپنا مال لٹاتا ہے۔ چشمے کا پانی بہتا رہتا ہے۔ تالاب
کا سوکھتا رہتا ہے۔"

مجیب صاحب کے اپنے مرشد سے تعلقات ہوں یا جامعہ برادری کے ساتھ، طلبہ کے ساتھ ان کا رشتہ ہو یا جامعہ کے باہر کی دنیا کے ساتھ، ہر جگہ ان کی یہ دونوں خوبیاں عطر بیزی کرتی رہتیں۔ وہ کسی سے کچھ نہ مانگتے، دوسروں کو دیتے رہنا انھیں پسند تھا۔ وہ اپنے لیے کام کرتے یا دوسروں کے لیے اس سے انھیں یکساں سکون ملتا۔ کام کو وہ عبادت کا درجہ دیتے تھے۔ مسلسل کام کرنا ان کی عادت ثانیہ بن گئی تھی۔ اور ہمہ وقت مشغول رہنے کو وہ ایک بڑی سعادت جانتے تھے۔

اپنے مُرشد کے ساتھ تعلقات

اپنے مرشد ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کچھ نرالی تھی۔ دلی تعلق کے باوجود وہ اُن سے کچھ دور رہتے تھے۔ اس انداز میں ایک تو اُن کی طبیعت کو دخل تھا۔ (وہ فطرتاً کم آمیز اور کم گو تھے) دوسرے مرشد کی عظیم شخصیت سے محبت اور عقیدت انھیں مجبور کرتی تھی کہ وہ ان کا وقت ضائع نہ کریں اور اُن سے صرف اتنا ہی ملیں جتنی ضرورت ہو۔ مجیب صاحب جانتے تھے کہ جامعہ کے دوسرے لوگ اپنے دل کی بھڑاس نکالنے کے لیے ذاکر صاحب کا بہت سا وقت لے لیتے ہیں اور انھیں آرام کا موقع میسر نہیں آتا۔ مجیب صاحب نے اپنے اوپر یہ پابندی لگالی کہ ذاکر صاحب کا زیادہ وقت نہ لیں۔ لیکن مرشد سے محبت کا عالم یہ تھا کہ ان کے لیے سب کچھ کرنے کو تیار رہتے۔ ایک سوال کے جواب میں ذاکر صاحب نے انھیں ایک مُرید کا قصّہ سُنایا تھا جس کے پیر نے کسی درخت کے بارے میں کہا تھا کہ

اس کی مسواک بہت اچھی ہوتی ہے۔" مرید نے اس قسم کے درخت کی تلاش شروع کی۔ معلوم ہوا کہ پانچ چھ میل پر ایسا ایک درخت ہے۔ وہ رات کو دو تین بجے اُٹھ کر جاتا اور روز اپنے پیر کے لیے ایک تازہ مسواک کاٹ کر لے آتا۔ وہ یہ برسوں تک کرتا رہا اور پیر کو خبر نہ ہوئی۔" مجیب صاحب اسی طرح بن بتائے اکثر ذاکر صاحب کے بہت سے کاموں میں اُن کا ہاتھ بٹاتے رہتے تھے۔ کئی سال تک شیخ الجامعہ کے عہدے کی ذمّے داریوں کے ساتھ ساتھ ذاکر صاحب جامعہ کالج کے پرنسپل بھی تھے اور طلبہ کی انجمن اتحاد کے صدر بھی۔ مجیب صاحب کالج اور انجمن اتحاد کے کاموں کی دیکھ بھال اس طرح کرتے کہ ہر طالب علم یہ سمجھتے کہ ان کاموں کی ذمّے داری براہ راست ان ہی پر ہے اور کسی خاص موقع ہی پر انھیں معلوم ہوتا کہ کالج کے پرنسپل اور انجمن اتحاد کے صدر دراصل ذاکر صاحب ہیں۔

ذاکر صاحب سے عقیدت اور محبّت کے باوجود مجیب صاحب ذاکر صاحب سے کچھ دور دور سے رہتے تھے۔ قرب کے ساتھ اس دوری کی ذاکر صاحب اکثر شکایت کرتے اور اس کا اظہار بڑے پرتکلف پیرائے میں کرتے تھے۔ ایک دفعہ جب وہ وائس پریسیڈنٹ تھے، انھوں نے اپنی اس شکایت کا اظہار مجیب صاحب کو غالب کا یہ شعر سنا کر کیا تھا:

ہجومِ گل بہ گلستاں ہلاک شو تم کرد
کہ جا نماندہ وجائے تو ہیچیاں خالیست

اکثر لوگ مرید اور مرشد کے ان پُرلطف اور نازک تعلقات کو نہ سمجھ سکے۔ ذاکر صاحب مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بنے اور علی گڑھ چلے گئے، اور وہاں سے گورنر بن کر بہار پھر دہلی واپس آئے اور نائب صدر اور صدر جمہوریہ کے عہدوں پر فائز رہے۔ مجیب صاحب ہر دور میں اُن سے ملتے رہے، مگر انھیں اس کا خیال رہتا کہ ذاکر صاحب کا زیادہ وقت نہ لیں۔ انھیں وہ نہ جامعہ کے تکلیف دہ حالات بتاتے اور نہ کبھی کسی کی شکایت کرتے۔ وہ جانتے تھے کہ اس سے ذاکر صاحب کو دُکھ ہوگا۔

جامعہ کے کاموں میں جب بھی انھیں ذاکر صاحب کی مدد کی ضرورت ہوتی، وہ انھیں مل جاتی۔ آزادی کے بعد جامعہ کے سامنے دو بڑے سوال تھے۔ ایک یہ کہ گورنمنٹ سے مالی امداد کیسے لی جائے؟ دوسرے یہ کہ جامعہ کے لیے یونیورسٹی کا درجہ کیسے حاصل کیا جائے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے مجیب صاحب نے جتنی بھی کوششیں کیں اُن سب میں ذاکر صاحب کا مشورہ اور ان کی مدد شامل تھی۔ ذاکر صاحب نے کہہ دیا تھا کہ مالی امداد کی کسی درخواست پر وہ دستخط نہ کریں گے۔ یہ کارروائی مجیب صاحب اپنے دستخطوں سے کرتے رہیں۔ حکومتِ ہند نے جب مالی امداد دینا منظور کی تو کچھ شرائط پر۔ جامعہ کے اسٹاف میں سے بہت سے ان شرائط کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے۔ کئی دن تک جامعہ برادری کے عام جلسے ہوتے رہے۔ ذاکر صاحب برابر ان جلسوں میں شرکت کے لیے آتے اور امیرِ جامعہ کی حیثیت سے ان کی صدارت کرتے۔ یہ اُن ہی کی عظیم شخصیت کا اثر تھا کہ جامعہ والے حکومت کی شرائط پر مالی امداد لینے پر راضی ہو گئے۔ جامعہ کو یونیورسٹی کا درجہ دینے کے بارے میں ذاکر صاحب نے وزیر تعلیم ڈاکٹر کے ایل شریمالی کو ایک مفصل خط لکھا تھا اور اس سلسلے میں انھوں نے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین ڈاکٹر ڈی۔ایس۔کوٹھاری سے بھی بات چیت کی تھی۔ یہ سب ذاکر صاحب نے مجیب صاحب کے کہنے پر کیا تھا۔ ایک مرتبہ جب وہ کرنل بشیر حسین زیدی کی رہائش گاہ پر اس سلسلے میں ان سے ملنے گئے تو انھوں نے مجھے بھی اپنے ساتھ لے لیا تھا۔ یہ واقعہ مجھے اس لیے اور یاد رہ گیا کہ ذاکر صاحب کی موجودگی میں مجیب صاحب نے مجھے سگار دینا چاہا تو میں جھجکا، انھوں نے ذاکر صاحب سے کہا کہ وہ مجھے اجازت دے دیں۔ ذاکر صاحب کے کہنے پر، نہ چاہتے ہوئے بھی مجھے سگار ہاتھ میں لینا پڑا۔

جامعہ میں بعض حضرات تھے کہ انھیں جب کسی معاملے سے دلچسپی ہوتی تو وہ مجیب صاحب سے یہ توقع رکھتے کہ وہ ان کی مرضی کے مطابق فیصلہ کریں۔ کسی وجہ سے اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کی شکایت ذاکر صاحب سے کی جاتی۔ وہ اپنے خاص انداز

میں شکایت کرنے والے کو یہ کہہ کر مطمئن کر دیتے کہ مجیب صاحب نے مجھ سے مشورہ نہیں کیا اور یہ میں مناسب نہیں سمجھتا کہ ان کے کام میں بلاوجہ دخل اندازی کی جائے۔ یہ جملے دوسرے لوگوں کے کانوں تک بھی پہنچ جاتے۔ رفتہ رفتہ اس سے عام طور پر یہ تاثر لیا جانے لگا کہ مجیب صاحب جامعہ کے مستقبل کے بارے میں ذاکر صاحب تک سے مشورہ نہیں کرتے۔ مرشد اور مرید دونوں ایک دوسرے کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ امیر جامعہ کے عہدے اور شیخ الجامعہ کے عہدے کے الگ الگ تقاضے ہیں۔ ایک کو دوسرے کی مدد کی ضرورت ہے مگر یہ مناسب نہیں کہ ایک دوسرے کے دائرۂ عمل میں دخل اندازی کرے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مجیب صاحب آخر تک ذاکر صاحب کو اپنا مرشد اور مربّی مانتے رہے۔ ان دونوں کے تعلقات میں قربت اور دوری کی نزاکتیں بہرحال باقی رہیں۔ مجیب صاحب اپنے مضمون "ذاکر صاحب" میں لکھتے ہیں :

"شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا۔ جب ذاکر صاحب کی مشکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لیے بغیر دیکھتا تھا۔ کاموں میں حصہ لیتا تھا مگر مجبوری سمجھ کر۔ اس کے باوجود یہ کبھی سمجھ میں نہ آیا کہ ذاکر صاحب سے الگ ہو کر بھی زندگی گزاری جا سکتی ہے..... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر شرم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔ مگر استاد اپنے فن میں ایسا کامل تھا کہ کبھی سامنے نہ آتا۔ ضمیر کی آواز بن کر ہدایت دیتا۔ غلطیوں اور کوتاہیوں پر کبھی ملامت نہ کرتا اور جب کبھی اندیشہ ہوتا کہ کامیابی اطمینان اور غرور پیدا کرے گی تو کہہ دیتا کہ جو کچھ ہم کر رہے ہیں ہمارے حوصلے اور آرزوئیں سب ہیچ ہیں۔ مقصد صرف یہ ہے کہ زندگی کسی کارآمد طریقے سے گزار دی جائے۔"

مجیب صاحب اور جامعہ برادری

مجیب صاحب کی طبیعت اور شخصیت اپنے مرشد سے مختلف تھی۔ وہ لوگوں سے کم ملتے تھے اور اپنے کاموں میں لگے رہتے تھے۔ ذاکر صاحب اپنے ساتھیوں سے برابر ملتے رہتے، اپنے دفتر میں، ان کے اداروں میں یا پھر ان کی رہائش گاہوں پر — وہ باتوں باتوں میں اپنی بہت سی تجاویز سے انھیں روشناس کراتے رہتے تھے۔ مجیب صاحب یہ سب نہ کرتے۔ تجاویز اور منصوبے تیار ہو جاتے تو مجلسوں کے اراکین کے پاس بھیج دیے جاتے۔ جلسے ہوتے تو کئی رات تک چلتے۔ ہر شخص ان جلسوں میں اپنے دل کی بھڑاس نکالتا۔ دلوں کی بھڑاس نکل جاتی تو ہر چیز منظور ہو جاتی تھی۔ مجیب صاحب اکثریت کی بات مان لیتے تھے۔ انھیں کسی بات کو ماننے میں پس و پیش ہوتا تو بات بگڑ جاتی تھی۔ ایسی صورت میں ایک دو مرتبہ تو انھوں نے شیخ الجامعہ کے عہدے سے استعفا بھی دے دیا۔ وہ ہمیشہ اس کے لیے تیار رہتے کہ دوسرا ساتھی اس بار کو اٹھالے تو وہ اس کی سرکردگی میں کالج کے استاد کی حیثیت سے کام کرتے رہیں گے۔ مگر جو لوگ یہ نہیں چاہتے تھے کہ جامعہ اپنے دور آزمائش میں مجیب صاحب کی رہنمائی سے محروم ہو جائے، وہ آگے بڑھ کر کوئی نہ کوئی صورت نکال لیتے۔ استعفا واپس ہو جاتا اور جامعہ کا قافلہ پھر آگے بڑھنے لگتا۔

۱۹۵۶ء تک یہی حالات رہے۔ جامعہ سے اپنی ذہنی اور جذباتی دوری کے بل بوتے پر وہ ان پر قابو پا سکے۔ مجیب صاحب اکثر کہا کرتے تھے کہ جس طرح ہم کسی کام کو کرنا چاہتے ہیں، وہ نہ ہو سکے تو پریشان نہیں ہونا چاہیے۔ کام کرنے کے ہزار طریقے ہوتے ہیں۔ ایک نہ سہی دوسرا سہی۔ دوسرا نہ ہو تو تیسرے طریقے سے بھی کام چل سکتا ہے۔ وہ کسی ایک تجویز، پروجیکٹ یا طریقۂ عمل سے اپنے ذہن اور جذبات کو وابستہ نہ کرتے کہ اس پر عمل نہ ہو سکے تو

تمام راستے بند ہو جائیں۔ ان کی انسانیت اور انسان دوستی، کام کرتے رہنے کی بے پناہ قوت، دوسروں کو دیتے رہنے اور کسی سے کچھ نہ مانگنے کی عادت کا ہر شخص دل سے معترف تھا۔ ان کے طریق فکر اور طریقۂ کار سے چاہے کوئی کتنا ہی اختلاف رکھتا ہو، وہ بھی یہ نہ برداشت کرتا تھا کہ جامعہ میں کوئی اُن کی مخالفت کرے۔ پُرانے کارکن، جن کا جامعہ کے ارباب حل وعقد میں شمار ہوتا تھا، نئے پروجیکٹ اور نئی تجاویز کو اس لیے پسند نہ کرتے کہ وہ انھیں جامعہ کے مقاصد کے خلاف سمجھتے تھے۔ یہ تجاویز اور پروجیکٹ زیادہ تر وہ لوگ تیار کیا کرتے تھے جو جامعہ میں نئے تھے۔ ان لوگوں کے کام کرنے کے طریقے بھی بعض پُرانے کام کرنے والوں کو پسند نہ تھے۔

۱۹۵۶ء سے جامعہ کے کام کا دائرہ بڑھنے لگا۔ اسٹاف میں نئے لوگوں کا اضافہ ہوا۔ جامعہ کی مجالس بالا کی شکل بھی آہستہ آہستہ بدل گئی۔ نئے آنے والے نوعمر تھے۔ اُن میں بہت سے مجیب صاحب کی دلکش شخصیت کے اسیر ہو گئے۔ اور اُن سے اپنی ہمت اور حوصلے کے مطابق فیض حاصل کرنے لگے۔

مجیب صاحب ۱۹۳۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے خازن مقرر ہوئے۔ اس وقت جامعہ کا دارومدار چندوں پر تھا۔ خازن کی حیثیت سے انھیں ایک طرف محاسبی کی نگرانی کرنا پڑتی تھی اور دوسری طرف جامعہ کے اسٹاف کی دلجوئی۔ اس لیے کہ انھیں کبھی نہ تو پوری تنخواہ ملتی اور نہ وقت پر ملتی۔ اُن کے عزیز ساتھی اور دوست شفیق الرحمان صاحب قدوائی نے، جامعہ کے لیے مالی وسائل فراہم کرنے کے لیے ہمدردانِ جامعہ کے نام سے ایک شعبہ قائم کیا تھا۔ مجیب صاحب سمجھتے تھے کہ وہ چندہ جمع کرنے کے کام کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ مگر پھر بھی شفیق صاحب کے کہنے پر ان کے ساتھ چندہ جمع کرنے کے لیے دورے پر چلے جاتے۔

مجیب صاحب دل کے سخی تھے اور جامعہ کے ایسے خزانے کے نگراں تھے جو

اکثر خالی رہتا تھا۔ نہ معلوم اُنھیں کتنی مرتبہ ضرورت پڑنے پر اپنے پاس سے بھی لوگوں کی مدد کرنا پڑی ہوگی۔ مجھے ان کے ایک ساتھی نے جو ان کے شاگرد بھی تھے بتایا کہ ایک دفعہ انھیں دو سو روپے کی شدید ضرورت تھی، کسی طرح مجیب صاحب کو اس کا پتہ چل گیا اور انھوں نے اپنے پاس سے دو سو روپے کا انتظام کر دیا۔ چند برس کے بعد وہ اس قابل ہو گئے کہ قرضہ واپس کر دیں۔ ڈرتے ڈرتے مجیب صاحب کے پاس گئے۔ انھوں نے یہ رقم واپس نہ لی اور کہنے لگے کہ میرے پاس اُس وقت تھا۔ میں نے دے دیا۔ میں نے قرض نہیں دیا تھا۔ جامعہ کے بعض پُرانے کارکنوں کو بھی یہ کہتے سُنا ہے کہ جامعہ کا خزانہ خالی ہوتا، کسی کو فوری ضرورت پیش آتی اور مجیب صاحب کے پاس کچھ ہوتا تو وہ مدد کرنے سے کبھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ان کی اس دریا دلی سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کو بھی حصہ ملتا رہتا۔ جامعہ کی کہانی کے مصنف نے لکھا ہے کہ ۱۹۲۸ء میں جب جامعہ کی مالی حالت خراب تھی، مجیب صاحب نے گرمی کی چھٹیوں کی پوری تنخواہ جامعہ کو دے دی تاکہ کتب خانے کے لیے ضروری کتابیں خریدی جا سکیں۔

مجیب صاحب اور طلبائے کالج

ایک زمانے تک جامعہ کالج میں سب مضامین لازمی تھے۔ مجیب صاحب تاریخ اور سیاسیات پڑھاتے تھے۔ اس طرح سب ہی طالب علموں سے اُن کی ذاتی واقفیت ہو جاتی تھی۔ طلبہ کی تعداد چالیس پچاس سے زائد نہ ہوتی تھی۔ سال بھر کے کام کے بیس فی صد نمبر ہوتے تھے۔ ہر طالب علم کو ہر مضمون میں دو مقالے لکھنا ہوتے تھے۔ اس طرح ہر طالب علم کو سال بھر میں مجیب صاحب کے لیے چار مقالے لکھنا پڑتے۔ کلاس کا وقت ختم ہونے پر طالب علم باری باری مجیب صاحب سے ملتے اور اپنے مقالے کے بارے میں ہدایات حاصل کرتے۔ ہفتے میں ایک دو بار میں بھی اُن سے باتیں کرتا ہوا کبھی دفتر شیخ الجامعہ تک جہاں ان کا دفتر تھا یا

نسیم باغ اُن کے گھر تک چلا جاتا۔ بعض مرتبہ وہ اپنے مطالعے کے کمرے میں لے جاتے اور مضمون سے متعلق اپنے پاس سے کوئی کتاب دیتے۔ "دوسری جنگ عظیم" اور "فلسفۂ تاریخ" پر مقالہ لکھنے کے سلسلے میں نہ جانے میں کتنی بار اُن کے گھر گیا۔ اس زمانے میں وہ ہر ہفتے حالات حاضرہ پر تقریر کرتے تھے۔ اور اس سلسلے میں "دوسری جنگ عظیم" پر اُن کی لائبریری میں نئی نئی کتابیں مل جاتی تھیں۔ مجیب صاحب سے فلسفۂ تاریخ پر بھی اکثر گفتگو رہتی۔ مجھے ان دنوں تاریخ کی مادی تشریح کے مطالعے کا نیا نیا شوق ہوا تھا۔ اس بارے میں اُن سے اولڈ بوائز لاج اور نسیم باغ کے راستے میں بہت باتیں رہتیں۔ اس موضوع پر گفتگو کے درمیان ایک مرتبہ وہ کہنے لگے کہ کسی سچے رہنما کی حیثیت ایک معمار کی ہوتی ہے۔ وہ اپنے منصوبے کی تشکیل میں اپنے ساتھیوں کو اینٹ پتھر کی طرح استعمال کرتا ہے اور اپنے ہر ساتھی کو اس کام میں لگاتا ہے جس کی اس میں لیاقت پاتا ہے۔ میں ایک عرصے تک اس مغالطے میں رہا کہ مجیب صاحب کا یہ انداز فکر شاید جرمن فلسفے کا مرہون منت تھا۔ لیکن بعد میں پتہ چلا کہ وہ ان دنوں تصوف کا مطالعہ کر رہے تھے۔ اور یہ بات انھوں نے پیر اور مرید کے رشتے کو سامنے رکھ کر کہی تھی یا پھر ان کے سامنے ذاکر صاحب تھے جو کچھ اسی انداز سے اپنے ساتھیوں سے کام لیا کرتے تھے۔

میں شاید کالج کے دوسرے سال میں تھا کہ مجھ پر ذہنی پراگندگی کا دورہ پڑا۔ ذہن ہر وقت زندگی اور موت، جنت اور دوزخ، خدا کے ہونے اور نہ ہونے جیسے سوالات میں اُلجھا رہتا تھا۔ ذہن و اعصاب اس سے اتنے متاثر ہو گئے تھے کہ کبھی کبھی زبان پر لکنت کا اثر ہو جاتا۔ مجیب صاحب نے میری اس بیماری کو بھانپ لیا۔ وہ ہفتے میں دو تین بار اپنے گھر بلاتے اور کئی کئی گھنٹے تک باتیں کرتے رہتے۔ انھوں نے کہا کہ مجھے جسمانی محنت اور مشقت کا کام کرنا چاہیے۔ اُن کے کہنے پر میں نے نسیم باغ میں ان کے ساتھ کئی دن باغبانی کی اور پھاوڑے

جلائے۔ شاید اُن ہی کے مشورے سے ہندوستان کے مختلف شہروں کی سیاحت کی۔ نئے نئے لوگوں سے ملا۔ اور ان سے بات چیت کی۔ سفر سے واپس آیا تو ذہنی پراگندگی میں کمی ہوگئی تھی اور میں اطمینان سے اپنی پڑھائی میں مصروف ہوگیا۔

جامعہ سے باہر کی دُنیا اور مجیب صاحب

پُرانے کارکنوں کو، جنھیں جامعہ ملیہ سے جذباتی وابستگی تھی، عام طور سے یہ شکایت رہتی کہ مجیب صاحب کی باہر کی مشغولیات بہت بڑھتی جا رہی ہیں اور اس سے ان کی جامعہ کی طرف توجہ کم ہو رہی ہے۔ مگر جن لوگوں نے انھیں کام کرتے ہوئے قریب سے دیکھا ہے وہ جانتے ہیں کہ باہر کی مصروفیات کی وجہ سے کبھی ایسا نہیں ہوا کہ جامعہ کے کسی کام پر پوری طرح دھیان نہ دیا گیا ہو۔ روزمرّہ کے کاغذات کا فائل صبح سویرے مجیب صاحب کے گھر پہنچ جاتا اور بہت سے دفتری کام ناشتے سے پہلے ہی نپٹ جاتے۔ افسران شعبہ اور جامعہ کے دوسرے حضرات سے دفتر میں ملاقاتیں رہتیں۔ جامعہ سے باہر کی مشغولیات نے مجیب صاحب کے تعلقات کا دائرہ وسیع کردیا۔ اس سے مجیب صاحب کی شہرت اور مقبولیت میں اضافہ ہوا اور جامعہ کی عزت اور ساکھ بھی بڑھ گئی۔ باہر کی یہ مشغولیات کئی قسم کی تھیں۔ شیخ الجامعہ کی حیثیت سے وہ دہلی ایجوکیشن سوسائٹی کے صدر تھے اور اس کے تمام تعلیمی اداروں (دہلی کالج، اینگلو عربک اسکول اور شفیق میموریل اسکول) کی نگرانی ان کے فرائض میں شامل تھی۔ انھیں حکومت ہند کی مختلف کمیٹیوں اور تقریبات میں شرکت کرنا پڑتی تھی۔ اُن کا تعلق دہلی کے اور بہت سے اداروں اور سوسائٹیوں سے تھا۔ کسی سے اُن کا تعلق ایک ماہرِ تعلیم کی حیثیت سے تھا اور کسی سے ادیب، مورخ اور دانش ور کی حیثیت سے۔ جامعہ سے باہر بھی انھیں بہت سے ایسے کام کرنے والے مل گئے

(بقیہ صفحہ ۷۰ پر)

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

بیگم انیس قدوائی

وہ ایک دَور تھا، جب قوم پرستی کی ٹکسال میں انسان گڑھے جاتے تھے۔ جب ہماری تعلیم گاہیں اہلِ علم ودانش سے بھرپور تھیں۔ جب حصولِ علم کا مقصد صرف سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ عہدوں پر پہنچنا رہ گیا تھا، مگر چند سرپھرے دانش ور اس کو بکاؤ چیز نہ سمجھ کر گوشۂ عافیت ڈھونڈ رہے تھے، ساتھ ہی سیاسی افق پر انسان دوستی اور درویشی کی فضا چھائی ہوئی تھی۔

ایسے میں مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں اور گاندھی جی نے جامعہ ملیہ کے نام سے دولت وزر سے بے پروا، آرام وراحت سے بے نیاز، محنت وکام کے شوقین اور تن من دھن سے تعمیرِ ملّت ووطن میں جُٹ جانے والے نوجوانوں کو ایک عملی میدان فراہم کیا۔ ان میں سے کوئی ابتدائی تعلیم کا ماہر تھا، تو کوئی ایڈلٹ ایجوکیشن کا شیدائی۔ کوئی زبان وبیان کا ماہر تھا، تو کوئی ماہرِ تعمیرات۔ کسی کے دماغ میں حدیث و فقہ کا نور فروزاں تھا، تو کسی کے اندر فلسفہ وہیئت کی کاوشیں۔ یہ سب صرف ہندوستان کے قصبوں اور دیہاتوں ہی سے نہیں غیر ملکوں سے بھی آکر یہاں اکٹھے ہوئے تھے تاکہ ایک عدیم النظیر برادری قائم کرسکیں۔ ان میں بچّوں کے شاعر بھی تھے اور بچّوں کے سُدھار وسرپرستی کا سودا رکھنے والی خاتون بھی۔

ڈاکٹر عابد حسین بھی انہی میں کے باقیات الصالحات میں سے تھے۔ وقت گزرتا گیا محفل اُجڑتی رہی۔ بساط اُٹھ گئی۔ اور آج وہ شمع بھی بجھ چکی ہے:

رو رو کے گزاری شبِ غم شمع نے لیکن
نیند آہی گئی جنبشِ دامانِ سحر سے

میں نے ۱۹۴۷ء میں انھیں پہلی بار جامعہ کی خانقاہ میں فرش پر بیٹھے ہوئے، کتابوں اور کاغذوں سے گھرے ہوئے دیکھا تھا۔ فاؤسٹ کی مترجم اور مشہور افسانہ نویس صالحہ عابد حسین کو دیکھنے، ملنے اور قربت کی خواہش جامعہ ملّیہ لائی۔ لیکن یقین مانیے، عابد صاحب کو دیکھ کر حیرت زدہ رہ گئی۔ عالمِ تصوّر میں نہ جانے اُن کا کیا حلیہ تھا۔ ان کو دیکھ کر ایسا لگا کہ جیسے اس منحنی جسم میں سب کچھ دکھاوے کا ہے، صرف دماغ ہی دماغ ہے۔ باعمل، متحرّک، باشعور اور مقناطیس کی طرح منظر اور پس منظر کو کھینچنے والا۔

کچھ ہی عرصے بعد میں نے محسوس کیا کہ انجمن جامعہ ملّیہ ہو یا مجلسِ منتظمہ، علمی و ادبی محفل ہو یا گھریلو نشست، عابد صاحب کسی جگہ ان فٹ نہ تھے۔ ان کی ہمہ دانی، تاریخ، ادب، مذہب، سیاست، کھیل کود اور لطائف و ظرائف سب پر بھاری رہتی تھی۔

ان کی صائب رائے اکثر معاملات کو سلجھانے اور مسئلوں کو حل کرنے میں ممد و معاون بن جاتی تھی۔ ۵۴ء تک ان سے جب تک ملنے کا اتفاق ہوتا رہا، ان کی معلومات سے فائدہ اُٹھانے والوں میں پُرانی اور نئی نسل کے بیشتر افراد شامل تھے۔

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکی ہوں عابد صاحب دماغ تھے، عقل تھے، علم تھے، لیکن یہ مجھے بہت دن بعد معلوم ہوا کہ وہ صاحبِ دل بھی ہیں، ایک دردمند حسّاس دل، جس میں دوسروں کے جذبات کا انتہائی احترام بھی موجود ہے۔ اور انھیں کسی کی تعلیم کی فکر ہے، کسی کی شادی اور غم سے بھی متاثر ہیں۔ وہ ایک فرد کے نہیں بلکہ کنبے کے سرپرست بھی ہیں۔

ان کی زبان کی کمی اکثر صالحہ بہن پوری کیا کرتی تھیں۔ اور سوچتی ہوں کتنا بڑا

نقصان ہوتا اگر انھیں صالحہ جیسی بیوی نہ ملی ہوتی۔

مزاج میں اتنا صبر و سکون اور ٹھہراؤ تھا کہ انتہائی اشتعال انگیز گفتگو میں بھی کبھی کوئی تلخ جملہ نہ کہا۔ میں بھی کبھی کبھار اپنا دکھڑا اپنے مسائل لے کر ان کے پاس گئی ہوں، اُن دنوں تو اکثر معاملات درپیش رہتے تھے جب تعلیم و ترقی سے میرا تعلق تھا اور جامعہ کے نام سے سوشل ویلفیر کا ایک پروجکٹ حاصل کیا تھا۔ مخالفت و موافقت کے اس ہنگامے میں درمیانی راستہ نکالنے والے اکثر عابد صاحب ہوا کرتے تھے۔ میں نے اپنی کتاب آزادی کی چھاؤں میں انھیں پیش کی۔ یہاں انھیں پڑھنے کا موقع نہ ملا۔ مسودہ اپنے ساتھ جرمنی لے گئے اور وہاں سے اپنی رائے لکھ کر بھیجی۔ وہ کوئی اتنا اہم کام نہ تھا جسے جرمنی کی مصروفیت میں یاد رکھتے، لیکن دل دہی اور دل داری تھی جس نے "گوشۂ چشمے بما کنند" کی طرف متوجہ کر دیا۔

جامعہ کے عشاق اور لائف ممبر میں عابد صاحب کا شمار سابقین اوّلین میں تھا۔ آپ میں سے بہتوں کو علم ہوگا کہ علمی میدان میں انھوں نے کتنے جواہر ریزے بکھیرے ہیں۔ فلسفے کی گہرائیاں، فکر کا تنوع، شعور کی بیداری کے نمونے ان کی تحریروں سے روشن ہیں۔ لیکن ان کا آخری کارنامہ "اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی" اور رسالہ "اسلام اور عصر جدید" ہم جیسے ہزاروں کے لیے سرمۂ بصیرت بن گیا ہے۔

اب اس یادگار کو کون قائم رکھے گا؟ اتنی وسعت دکاوش کون کرے گا؟ اس کے لیے شاید ہمیں ابھی کچھ انتظار کرنا پڑے گا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ ان کے شاگردوں کی صف میں کوئی نہ کوئی تو "حریف مرد افگن عشق ضرور ہی نکلے گا جو عصر جدید کی اس آواز کو بلند کر سکے، کیونکہ اس سر پھرے ماحول میں قدیم و جدید کے حسین امتزاج کے ساتھ تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں کو جھنجھوڑنے کی ضرورت اب بھی ہے۔

میں نے کئی کیا اور کیوں؟ والے ٹیڑھے دماغوں کو یہ رسالہ پڑھنے کو دیا اور ان سب نے متفقہ طور پر اس کی افادیت و ضرورت کو تسلیم کیا۔

آخری دَور میں بیسیوں معاملات ہوں گے جن سے موجودہ حالات میں انھیں

اختلاف ہوگا۔ نہ جانے کتنے عزائم ہوں گے، کتنی حسرتیں ہوں گی جو پوری نہ ہوسکی ہوں گی، لیکن جامعہ کے معاملات سے آخر تک قربت و دلچسپی قائم رہی۔ بیماری میں بھی لیٹے لیٹے حال چال پوچھ ہی لیا کرتے تھے۔

افلاس و فقر کا ابتدائی دَور گزر چکا تھا، گھر بھی اب نسبتاً بڑا تھا۔ میز کرسی اور الماریاں بھی تھیں مگر عابد صاحب کی سادہ، پُرکار اور فقیرانہ طرزِ رہائش میں مجھے کبھی کوئی فرق نظر نہ آیا۔ تمام تفکرات، علائق، ایسا لگتا ہے وہ اپنے گوشۂ عافیت کی طرف جاتے ہوئے دامن سے جھاڑ دیتے تھے اور اس کا سہرا صالحہ کے سر تھا جو بہت ساری ذمّے داریاں حتیٰ کہ بختیں تک اپنے سر لے کر ان کو فارغ البال کر دیتی تھیں۔

میری آخری ملاقات بہت ہی مایوس کُن تھی۔ لکھنؤ جاتے ہوئے یہی سوچتی رہی کہ اب شاید ہی ملنا ہوسکے۔ عجیب اتفاق کہ اُس دن خواجہ احمد عباس کی بہن بھی موجود تھیں، عابد صاحب کو نیند کی دوا مل چکی تھی اس لیے زیادہ وقت انھیں سے بات چیت کرنے میں گزارا۔ اور یوں اس دن راہِ عدم کے دو مُسافروں سے ملنا ہوا۔ ان میں سے ایک لبِ دم تھا اور ایک تندرست، مگر تندرست نے قدم پہلے اُٹھا دیے۔ اللہ کی مرضی۔

جامعہ اب نئے ہاتھوں میں ہے۔ نئے زمانے کے نئے عزائم ہوں گے، لیکن کچھ بُری بات نہ ہوگی اگر ماضی کے جھروکے سے آنے والی روشنی کو بھی چراغِ راہ مان لیا جائے اور یہ روزن بند نہ کیے جائیں۔

"خدا رحمت کند آں عاشقانِ پاک طینت را" ■■

شفیق الرحمان قدوائی

بیگم انیس قدوائی

زندگی کیا ہے عناصر کا ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

شاعر نے تو زندگی کی حقیقت چند لفظوں میں بیان کر دی، لیکن ان اجزائے پریشاں کے ساتھ کاش ہمارے روحانی تعلقات، رشتے، امیدیں، آرزوئیں، حال اور مستقبل کی بے شمار بربادیاں وابستہ نہ ہوتیں تو شاید ہم سب شفیق بھائی کی موت پر ایک فلسفیانہ نظر ڈال کر ان کی یاد کو بھی آسانی سے جدا کر سکتے۔

لیکن ہم ایسا نہ کر سکیں گے۔ سالہا سال تک پبلک پلیٹ فارم، جامعہ ملّیہ اور گھر کے صحن تک جب بھی کوئی موقع ہوگا، اس قافلے کے تمام رہرو جب کبھی اکٹھے ہوں گے، جس کے وہ میر کارواں تھے، جب تک جامعہ کا وجود قائم رہے گا اور تعلیم و ترقی کے لیے طریقِ کار منتخب کیا جائے گا، اُن کی جگہ ہمیں خالی نظر آئے گی۔ ان کے نقشِ قدم ڈھونڈنے کو جی چاہے گا اور اُن کی یاد سے آنکھیں اشکبار ہو جائیں گی۔

اکتوبر ۱۹۴۷ء سے لے کر مارچ ۱۹۵۳ء تک مجھے بھی اُن کے شاگردوں، ساتھیوں اور ہمسفروں میں شامل رہنے کا فخر حاصل تھا اور ان چند برسوں میں اتنے

قریب سے انھیں دیکھنے کا موقع ملا، جو اس سے پہلے نہیں ملا تھا۔

ان چند برسوں میں اُن کی عظمت و تقدیس کا واضح تصور اور ہمت و استقلال، سادگی و پُرکاری اور بے خودی و ہشیاری کے لیے روشن ثبوت نظر سے گزرے کہ بیساختہ سرِ عقیدت سے جُھک گیا۔ حسن کی اصطلاح میں عشق اسی کا نام ہے۔ ویسے تو لوگ اس وقت بھی ان کے ایثار و خلوص کے قائل تھے، جب خاندان کے بزرگ ان کو 'گمراہی' سے بچانے کی سر توڑ کوشش میں مصروف تھے اور ان کا شمار ان دنوں ناخلف اولادوں میں ہو چکا تھا، جب وہ معذرت کے لمبے لمبے خط اپنے والد کو لکھا کرتے تھے مگر جس راستے پر قدم رکھ دیا تھا اس سے ہٹنے کو تیار نہ تھے۔ کم از کم میں نے ہمیشہ ان کو اتنا ہی بلند سمجھا تھا، قریب پہنچ کر کچھ اور قد آور نظر آئے۔

ان کی نالائقی اور بے وقوفی پر کفِ افسوس ملنے والے بھی اب اپنی عمرِ طبعی کو پہنچ کر داعئ اجل کو لبیک کہہ چکے ہیں، لیکن مرنے سے پہلے وہ بھی ان کی مستقل مزاجی اور خلوصِ نیت سے مرعوب ہو کر ان کو ان کے حال پر چھوڑ چکے تھے۔

سختیوں اور اختلافات کے جواب میں شفیق بھائی کبھی حرفِ شکایت زبان پر نہ لائے، لیکن راہِ عمل سے منہ بھی نہ موڑا، نہ مسکراہٹ میں تلخی پیدا ہوئی۔ بدستور ہنستے مسکراتے بزرگوں سے معافی مانگتے ہوئے، اپنا راستہ چلتے رہے۔ عیش و آرام کی زندگی کو تج کر فقر و فاقہ کو اپنا لینا اور زندگی کی تلخیوں کو مسکرا کر سمیٹ لینا کوئی معمولی کام نہ تھا۔ مخالفتوں نے ان میں غضب کی خود اعتمادی پیدا کر دی تھی۔ نہ وہ کسی سے توقع رکھتے تھے، نہ کسی سے مدد قبول کرتے تھے۔ نہ کسی سے امید تھی، نہ کسی کا گلہ نہ کسی بات پر افسوس۔

۱۹۴۷ء کے وہ چند دن کبھی اعزہ اور احباب پر بہت ہی سخت گزرے تھے جب دوستوں اور پڑوسیوں کے ساتھ وہ قرول باغ کے ایک مکان میں محصور زندگی اور موت کی کش مکش میں گرفتار تھے۔ ان کو وہاں سے نکالنے کی کوششیں ناکام ہو رہی تھیں، کیوں کہ اپنے ساتھیوں کو چھوڑ کر ہٹنا نہ چاہتے تھے۔

آخر کار ان سب کو محفوظ مقامات پر پہنچانے کے بعد وہ تنِ تنہا اس مکان میں ملے اور اس حال میں رفیع بھائی کے گھر ۶ کنگ ایڈورڈ روڈ (موجودہ مولانا آزاد روڈ) پر لائے گئے کہ بس "صورت ببیں حالم مپرس" معلوم ہوا کہ اس گروہ کے کچھ لوگ تو جان بچانے کی کوشش میں از خود بھی نکل گئے اور کچھ کو وحشت و بربریت کی چیرہ دستیوں نے موت کی نیند سُلا دیا۔ بنگال کا آتش نوا شاعر نذر الاسلام کہتا ہے:

آگ میں جل یا دریا میں تیر
دونوں میں کوئی فرق نہیں
اگر زندوں کی طرح جینا ہے تو
سر پہ طوفانوں کا سایہ رہنے دے
اور دریائے موت کو قدموں کے نیچے بہنے دے

شاید زندوں کی طرح جینے کی جدوجہد میں جان بچانے کی کوشش ان کو موت نظر آتی تھی۔ بہرحال یہاں آکر وہ پناہ گزینوں کے اس انبوہ میں شامل ہو گئے جو شہر اور مختلف مقامات سے آآکر یہاں اکٹھے ہو رہے تھے۔ ان میں افسر بھی تھے، رؤسا بھی، دلّی کے قدیم خاندان بھی تھے اور غریب عوام اور پردیسی بھی۔

مگر شفیق بھائی کی شخصیت ان سب سے الگ نظر آتی تھی، انھیں نہ مال و اسباب کا غم تھا، نہ پاکستان جانے کی فکر۔ نہ وہ ہندوؤں کو گالیاں دیتے تھے، نہ مسلمانوں میں شامل ہو کر نوحہ خوانی کرتے تھے۔

ہاں ان کے دل پر ملک کی تباہی کی، جامعہ کے مرکز کی تباہی کی اور انسان کے تنزّل کی چوٹ تھی ـــــ فکر تھی تو جامعہ ملّیہ اور اہلِ جامعہ ملّیہ کی۔ اور کام تھا مصیبت زدوں کی مدد ـــــ اس مجمع میں وہ ایک تماشائی کی طرح ان بپھرے ہوئے نوجوانوں کی حالت دیکھ کر مسکراتے؛ جو زیادہ سے زیادہ وقت ریڈیو اور تاش کے پتوں سے دل بہلانے پر صرف کرتے اور باقی وقت روانگی کی تدبیروں اور کانگریس گورنمنٹ کو کوسنے

پر صرف کرتے تھے۔

ان دنوں ان کے پاس صرف وہی ایک جوڑا کپڑا تھا' جو ان کے جسم پر تھا اور نہ جانے کس وقت اس کو اپنے ہاتھ سے دھوکر صاف کر لیا کرتے تھے اور بڑے آرام سے فرش پر سو جاتے تھے۔ دوسروں کے اصرار پر کہہ دیتے تھے کہ مجھے زمین پر آرام ملتا ہے۔

لیکن جب بڑا گاؤں (بارہ بنکی) سے ان کے لیے بستر اور کپڑے اور دوسری ضروری چیزیں آگئیں تو ان کو بھی اسی سادگی سے انھوں نے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ نہ پہلے کوئی دقت تھی' نہ اب کوئی سہولت ہے۔ راضی بہ رضا رہنے کا یہ عجیب انداز بڑا متاثر کن تھا۔

گھر سے سامان آجانے کے بعد انھوں نے بہت جلد یہ گھر چھوڑ دیا اور شہر کے کسی حصے میں منتقل ہو گئے۔ اس زمانے میں شفیق صاحب پیدل گلیوں کے چکّر لگاتے دیکھے جاتے تھے اور اس طوفان کا کوئی اثر ان کی دل جمعی' مسکراہٹ اور گفتگو میں نہ تھا' ایسا لگتا تھا جیسے غم' غصّہ' نفرت کا زہر شیو کی طرح انھوں نے خود ہی پی لیا تھا۔ اس دوران میں اکثر ان سے ہمایوں کے مقبرے' پُرانے قلعے یا شہر کے کسی حصّے میں ملاقات ہو جاتی۔ میں مایوس ہو کر کہتی "شفیق بھائی اب کچھ نہیں ہو سکتا۔ بھلائی کی اُمید بے کار ہے' سب کچھ اور ہر اچھی چیز تباہ ہو گئی' میری ہمّت ٹوٹ رہی ہے' دل چاہتا ہے چھوڑ کر بھاگ جاؤں"۔ اس کے جواب میں ہمیشہ پشت پر ایک شفقت بھری تھپکی دے کر کہتے: "بہن اتنی نا امید نہ ہو۔ کوشش کرتی رہو۔ یہ طوفان گزرنے دو' سب پھر ٹھیک ہو جائے گا۔" ایسے وقت میں نئے عزائم اور اُمیدوں سے بھرپور ان کی مسکراہٹ ہم سب کے لیے چراغ راہ کا کام کر جاتی تھی۔ ایسے حالات میں بھی وہ مستقبل سے مایوس نہ تھے۔ انتہائی رقیق القلب ہونے کے باوجود ہمّت و استقلال نے درویشانہ استقامت پیدا کر دی تھی۔

وہ اصلیت کو چھپانا اور حقیقت کو جھٹلانا بھی پسند نہ کرتے تھے۔ راستے کی

رکاوٹیں اور مشکلات پر قابو پانے کا ایک ہی گر اُن کے پاس تھا، یعنی ایک خوش گوار مستقبل کی تعمیر کے لیے کوشش۔ یہی زندگی ہے اور یہی مقصدِ حیات :

جستجو ہے زندگی ذوقِ طلب ہے زندگی
زندگی کا راز لیکن دوریٔ منزل میں ہے

بیسیوں بار میرے سوچنے کا ڈھنگ بدلا۔ میرے ساتھیوں میں تھکن کے آثار نمودار ہوئے۔ تعصّب کی تیز و تند آندھی میں ہمیں اپنی چادر بھی اُڑتی نظر آئی۔ ہم نے بھی مظلوم کے نہیں ہندو اور مسلمان کے بارے میں الگ الگ سوچا۔ مگر شفیق بھائی نے جب سوچا انسان اور اس کی مصیبت کو سوچا۔ جب کوشش کی ہندوستان اور ہندوستانیوں کے لیے کی۔ جب فکر ہوئی تو دیش کے بچّوں اور بڑوں کی جہالت دور کرنے کی اور ان کی تعلیم و ترقی ہی کی فکر ہوئی۔

بہت جلد سارے اجزائے منتشر کو سمیٹ کر انھوں نے مٹیا محل میں اکٹھا کرلیا اور لوگوں نے تعجب و حیرت کے ساتھ اس بچی کھچی پونجی کو اسی پُرانے جوش اور انہماک کے ساتھ سنوارتے اور بناتے دیکھا، جیسے وہ ۴۷ء سے پہلے کیا کرتے تھے۔ بغیر غصّہ و کدورت اور تعصّب کے انتہائی سکون و اطمینان کے ساتھ وہ نئی اسکیم اور نئے عزائم لے کر اٹھ کھڑے ہوئے۔

بچّوں کی برادری، بالک ماتا سنٹر میں عورتوں کے اجتماعات، نوجوانوں کی دلچسپیاں، اسکول کی رپورٹ جب انھیں سُنائی جاتی تو مسرّت قابلِ دید ہوتی تھی۔ سب کچھ ان کے دماغ کی پیداوار اور ہمّت افزائی کا نتیجہ ہوتا۔ مگر وہ کبھی یہ نہ کہتے۔ ہمیشہ اس طرح ذکر کرتے تھے کہ بھئی ہمارا فلاں لڑکا بہت ہی اچھا نکلا۔ اس بے چارے نے دیکھو اتنی مشکلوں کے باوجود یہ کچھ کر ڈالا۔ یا ہمارے جامعہ کے یہ نوجوان ایسے نکلے ہیں کہ جس کام میں ہاتھ ڈالتے ہیں اُسے کر کے چھوڑتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

مجھ سے اکثر کہا کرتے، کچھ ٹھوس تعمیری کام کرو۔ ان وقتی مسائل سے کب تک نمٹتی رہوگی۔ کم از کم تعلیم و ترقی میں عورتوں ہی کا شعبہ سنبھال لو۔ کئی بار انھوں نے

کہا کہ بہن اگر تم اتنا کر سکتیں کہ ہر گھر میں پہنچ کر عورتوں تک تعلیم و ترقی کا پیغام پہنچا دیتیں تو بڑا کام ہو جاتا۔

اسی قسم کا ایک کام انھوں نے مجھے سپرد کرنا چاہا۔ ان کے اصرار اور خود اپنی خواہش سے مجبور ہو کر میں نے انھیں اس پر آمادہ کیا کہ مردولا سارا بھائی سے بات کرلیں۔ میں، شفیق بھائی اور صدیقہ مرحومہ تینوں وہاں گئے۔ مردولا بہن ایک دم بپھر گئیں۔ کہنے لگیں میں کبھی آپ کے ساتھیوں اور ورکرس کو نہیں بھڑکاتی اور آپ میری ساتھی کو چھیننے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان دنوں ہم لوگ اغوا شدہ عورتوں کی بازیابی کے سلسلے میں انتہائی مصروف تھے۔ مردولا بہن کو اسی لیے زیادہ ناگواری ہوئی تھی۔ آج بھی آنکھوں میں وہ پُرخلوص تصویر پھر رہی ہے، جب رخصت ہوتے وقت شفیق بھائی نے ہنستے ہوئے ہاتھ جوڑ کر کہا، اچھا بہن مردولا میں اب کچھ نہ کہوں گا۔ لے جاؤ انیس بہن کو تم ہی لے جاؤ۔

باہر نکل کر میں نے انھیں کام کی نوعیت بتائی تو بولے اس منزل پر واقعی تم نہیں چھوڑ سکتی ہو۔ کیوں کہ اُجڑے ہوئے دیہاتوں کی آباد کاری بھی ہمارے پروگرام میں شامل تھی۔

آج جب شفیق بھائی اس دنیا میں نہیں ہیں، وہ عدول حکمیاں، اختلافِ رائے اور لڑ لڑ کر اپنی بات منوانا سب کچھ یاد آ رہا ہے۔ انھوں نے ایک پروگرام بنایا، میں نے کچھ کاہلی اور کچھ دوسرے کاموں میں الجھے رہنے کے باعث اس پر عمل نہ کیا۔ البتہ ہماری ایک جوشیلی ساتھی نے پروگرام کے کچھ حصّے کو کامیابی سے چلایا اور اس کی خبر میں نے شفیق بھائی کو سنائی تو بے حد خوش ہوئے۔ اس کی محنت کو سراہا اور اکثر اس کا ذکر کرتے رہتے تھے۔

ہر چھوٹی اور بڑی بات حتیٰ کہ گھریلو اور سیاسی معاملات میں بھی میں ان سے صلاح لیتی رہتی تھی، لیکن پھر بھی اکثر من مانی بھی کر گزرتی اور جب غلطی کا احساس ہوتا تو وہ بھی ان سے بیان کر دیتی تھی کہ آپ کی رائے صحیح تھی، میرا ہی اندازہ غلط نکلا۔

شفیق بھائی سنتے اور ہنستے اور دوبارہ پھر ہمارے لیے غلطیاں کرنے کا موقع فراہم کر دیتے۔ کیوں کہ وہ اس کے قائل تھے کہ اپنا راستہ خود منتخب کرو، ٹھوکریں کھا کر سبق حاصل کرو، وہ خود مجتہد نہیں بننا چاہتے تھے، بلکہ خواہش تھی اُن کے ہر ساتھی میں اعتماد کا جذبہ پیدا ہو جائے۔ وہ چاہتے تھے، آئیڈیا اُن سے لے لیں مگر تجربہ اپنی صوابدید کے مطابق کریں۔ ناکامی ہو تو خود اس کو سنواریں۔ آپسی بحث و مباحثے کے ذریعے دُرستی کریں، اگر کسی نتیجے پر نہ پہنچیں تب ان سے صلاح لیں۔

وہ خود اپنا احتساب کرتے رہتے تھے اور یہی توقع ہم سے کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا جہاں کمزوری یا خامی نظر آئے قدم پیچھے ہٹانے میں پس و پیش نہ کرو، چاہے اس میں اپنی محنت اور کچھ وقار بھی قربان کرنا پڑے۔ پروا نہ کرو۔ بُرائی کا باقی رکھنا جُرم ہے۔

ان کے اس نظریے نے آخری ایام میں کچھ غلط فہمی پیدا کر دی تھی۔ جوشیلے نوجوان ساتھیوں نے اسے بے رحمی قرار دیا۔ اور وہ سوچنے لگے کہ شاید ہمیں قربانی کا بکرا سمجھ لیا گیا ہے۔ ہم تو خون پسینہ ایک کر کے ایک چیز تیار کرتے ہیں اور شفیق صاحب بہ یک جنبشِ قلم اس پر پانی پھیر دینا چاہتے ہیں، شاید ہماری عزّت و محنت کی ان کی نظر میں قدر و قیمت نہیں ہے۔

لیکن مجھے معلوم ہے۔ انھیں ساتھیوں پر بھروسہ تھا، نوجوانوں سے اُمیدیں تھیں اور کارکنوں کے ساتھ گہرا تعلق اور ان کی محبّت و خلوص کی وقعت تھی، مگر کسی اچھے کام میں بُرائی کی آمیزش وہ برداشت نہ کر پاتے تھے، کسی اچھے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ بھی ان کے نزدیک اچھا ہی ہونا چاہیے تھا۔

شفیق بھائی تعلیم و ترقی کی اسکیم کو تجرباتی نوعیت کی سمجھتے تھے اور سوسائٹی کی ہر شاخ تک رسائی کا ذریعہ جانتے تھے۔ دشواریوں کا اندازہ تو بعد کو ہوا۔ کارکنوں کی غلط فہمی تھی کہ وہ ان پگڈنڈیوں کو شاہراہ سمجھ بیٹھے۔

بیماری سے دو ہفتے پہلے میں اسی قسم کے ایک مسئلے کو لے کر کارکنوں کی

طرف سے سفارت و پیغام رسانی کے فرائض انجام دینے گئی تو انھوں نے یہی کہا کہ میں تعلیم و ترقی کے لیے متضاد تجربات کر رہا ہوں۔ انہی میں سے ایک تعلیمی سنٹر قائم کرنے کی اسکیم بھی ہے۔ اسکول ہرگز میری اسکیم میں شامل نہیں ہیں۔ البتہ اسکولوں میں پڑھنے والے بچوں کے اوقاتِ فرصت اس میں شامل ہیں۔ ایسے سنٹر جو چار سال بعد بھی خودکفیل نہ ہوسکیں ثابت کرتے ہیں کہ محلوں میں یہ تجربہ ناکام رہا۔ کچھ چیزوں میں کامیابی ہوئی اور کچھ میں ناکامی۔ اس لیے دوسرا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس پر اصرار کیوں ہے؟ اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ میری نظر میں محنت کی قدر نہیں ہے۔ ہاں آگے بڑھنے کے لیے اور کام کے لیے اور راستہ سوچنا پڑے گا۔

سماج کے انتہائی تنزّل کا ذمّے دار وہ جہالت کو سمجھتے تھے اور اخلاقی زوال کا ذمّے دار نظامِ تعلیم کو۔ اس لیے بالغوں کی تعلیم یا والدین کی ذہنی تربیت ان کے نزدیک ضروری تھی۔ خرابی جہاں سے شروع ہوتی ہے پہلے وہیں سے اس کو پکڑنا چاہیے۔

کارکنوں کی میٹنگ میں شفیق بھائی لیڈر کی طرح نہیں ایک والنٹیر کی طرح شامل ہوتے تھے۔ حتی الامکان پہلے کچھ کہنے یا تقریر کرنے سے گریز کرتے تھے۔ مجبوراً بولتے تو ایک ساتھی اور رفیق کار کی طرح مفید مشورے دیتے۔ نتیجہ یہ ہوتا کہ سب کا کہا سُنا تو بھول جاتے، مگر ان کے چند جُملے دل میں پیوست ہوجاتے۔ ایسا لگتا کہ "گویا یہ بھی میرے دل میں ہے۔"

مخالفین کی نکتہ چینی خندہ پیشانی سے سُن لیتے، لیکن کرتے وہی جسے خود ٹھیک سمجھتے تھے۔ قرول باغ میں کچھ رفیوجی لڑکے لڑکیوں نے مل کر کچھ عارضی اسکول کھول رکھے تھے۔ انھوں نے ایک روز ہم سب کو مدعو کیا۔ اس سے پہلے باڑہ ہندو راؤ کے تعلیمی سنٹر میں ہم بچوں کا اجتماع کر چکے تھے اور اس روز پہلی بار پنجاب کے نوواردوں کو شفیق بھائی سے ملنے اور ان کے خلوص کی اہمیت محسوس کرنے کا اتفاق ہوا۔

ایک پارک میں آٹھ عدد عارضی اسکولوں کے بچے اور ان کے نوعمر اُستاد اور اُستانیاں جمع تھیں۔ انتہائی مسرّت سے سب نے استقبال کیا، چھوٹی موٹی تقریریں

ہوئیں۔ شفیق بھائی نے بڑی ہی خوشی و فراخ دلی کے ساتھ ان نوجوان طالب علموں کی اس کوشش و ہمت کو سراہا جو اپنی تباہی کو بھول کر تعمیری کام میں جُٹ گئے تھے۔ انھوں نے کہا کہ اب قسمت نے ہمیں اور آپ سب کو ہم وطن بنا دیا ہے۔ آؤ سب مل کر بلا تفریق مذہب و ملت ملک کی ترقی و بہبودی کی کوشش کریں۔ لیکن میری ایک نصیحت یاد رکھنا۔ کبھی مذہبی جنونیوں کے قریب نہ جانا۔ وہاں گئے اور دماغ بہکا۔ پھر تم ہندو مسلمان سکھ بن کر اپنی قوم کی مدد بے شک کر سکتے ہو مگر کسی مظلوم انسان کی امداد نہ کر سکو گے۔

بظاہر اپنی وضع قطع سے وہ پکّے مسلمان نظر آتے تھے۔ ان کا مزاحیہ انداز آزاد منش ہونے کا ثبوت دیتا تھا۔ آوارہ گردی، قلندرانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اور حقیقتاً مذہب کی اصل روح کو انھوں نے اپنے افعال و کردار میں کچھ اس طرح سمو لیا تھا کہ لوگ مغالطے میں پڑ جاتے تھے۔

ایک بار تبلیغی جماعت کے کچھ پُرجوش لوگوں نے نماز کی پابندی پر مجبور کرنے کے لیے محلّے کے سب دروازوں پر علی الصبح ڈنڈے مار مار کر لوگوں کو جگانا شروع کیا۔ شفیق بھائی جبر کے قائل ہی نہ تھے، آخر ان سے نہ رہا گیا۔ عاجزانہ کہنے لگے: "بھائی مجھے تو بخش دو۔ کیا تم نے مجھے نماز پڑھتے کبھی دیکھا ہے۔ کہنے لگے: "ہاں دیکھا تو نہیں ہے، مگر آپ مسلمان ہیں۔" بولے: "اچھا تو پھر مجھے میرے حال پر چھوڑ دو۔" ان بیچاروں کو کیا پتہ کہ جس شخص کو وہ نمازِ فجر کے لیے جگانے آئے ہیں اس کی رات کا بڑا حصّہ عبادتِ الٰہی اور دن خدمتِ خلق میں گزر رہا ہے۔ صدیقہ مرحومہ (ان کی بیوی) بیان کرتی تھیں کہ سارے دن تگ و دو کے بعد جب گھر آتے تو ذرا دیر ہنس بول کر نماز کے لیے کھڑے ہو جاتے۔ گھنٹوں نماز کا سلسلہ چلتا رہتا۔ شاید اسی کی طاقت دوسرے دن پھر ان کو کام میں جُٹا دیتی تھی۔

رمضان کا کبھی ایک روزہ قضا نہ ہوتا، مگر اس ٹھاٹھ سے گھومتے رہتے جیسے کھاتے پیتے گپ شپ کر رہے ہوں۔

۴۷ء کے بعد جب امن و امان ہو گیا اور مٹیا محل میں خواجہ شفیع کے مکان میں

قیام ہوگیا پھر بھی بہت دنوں تک ان کے بیوی بچّے نہ آئے تو میں نے کہا اب مکان بھی مل گیا آپ دفتر بھی سنبھال چکے آخر ان سب کو کب بُلوائیے گا۔ ہنس کر بولے بس ایک دو ہفتے میں آنے ہی والے ہیں۔ مگر بھئی تمھاری صدیقہ تو بیگم صاحب ہیں بغیر دو تین نوکروں کے کیسے رہ سکیں گی۔ مجھے دیکھو اپنا کھانا خود پکاتا ہوں۔ اور کوکر میں کوئی سادی سی چیز پکا کر کھا لیتا ہوں۔ میں نے کہا کوئی ہرج نہیں، ان کے نوکر آپ کا کھانا بھی پکا دیا کریں گے اور شہر میں پھرنے کے لیے آپ کا یہ وقت بھی بچ جایا کرے گا۔ بولے یہ تو ٹھیک ہے مگر انھیں میرے ساتھ کافی تکلیف اُٹھانی پڑتی ہے۔

ان سب کے آنے کے بعد بھی عرصے تک مسافرت کا عالم رہا۔ کیونکہ گھر گرہستی کو پھر سے جانے اور نئی چیزیں فراہم کرنے میں کچھ عرصہ لگ گیا، البتہ اتنا ضرور ہوا کہ سال ڈیڑھ سال بعد انھیں پکا ہوا کھانا نصیب ہونے لگا۔

رفتہ رفتہ کام پھیل گیا اور پرابلم بڑھ گئے۔ آپس میں اختلافات شروع ہو گئے۔ اور اس سے انھیں بہت تکلیف پہنچی۔ اس طبعی خوش خلقی کے ساتھ اس سے نمٹنے کی کوشش کی، لیکن اس موقع پر انھیں پہلی بار احساس ہوا کہ جسے وہ مضبوط اور متحد سمجھ رہے تھے، اب اس کا ہر ریشہ اپنی جداگانہ حیات اور وقار کے تحفّظ پر مصر ہے۔ اب اسے پھر بِل دینے کے لیے مضبوط ہاتھ اور قوی بازوؤں کی ضرورت ہے تب انھیں سوچنا پڑا کہ عدم تشدّد کا پجاری رائے عامہ کے سامنے سرنگوں ہو جائے یا پھر نئے سرے سے اور نئے ڈھنگ سے شیرازہ بندی کی جائے۔ انھوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا۔

ایسے وقت پر بھی دوسروں کی دل شکنی کا خیال کرکے آبدیدہ ہو جاتے تھے اور کہتے تھے " ابھی بچے ہیں۔ سمجھتے نہیں ہیں۔ مگر ان کے خلوصِ نیّت میں شک نہیں ہے۔"

ایک بار کچھ واقعات سے دل برداشتہ ہو کر میں نے غصّے سے کہا " ایسا لگتا ہے کانگریس مر چکی ہے اور اب اس لاش کو کاندھے پر لادے آپ لوگ

نہ جانے کب تک پھرتے رہیں گے۔"

شفیق بھائی میری نکتہ چینی اور غصے پر ہنستے رہے۔ اس سکون کے ساتھ کہ ان کا اطمینان دیکھ کر میرا غصہ بھی سرد پڑ گیا۔ کافی دیر تک مجھے سمجھاتے رہے اور جب ان کے پاس سے اٹھی تو یہ سوچتی ہوئی کہ واقعی تعمیری نظریہ بہتر ہے۔ تخریب تو بہت آسان ہے۔ کسی بنی بنائی چیز کو بگڑنے سے بچانا کوئی نئی آئیڈیا لوجی اپنانے یا بے جانی بوجھی چیز پر ایمان لے آنے سے ہزار درجہ بہتر ہے۔

منسٹر ہونے کے بعد اکثر کہا کرتے تھے "میں تو جامعہ کے لیے اب بے کار ہوگیا۔" دہلی میں الکشن ہو رہے تھے۔ میں یوپی میں مصروف تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین (مرحوم) مجھے لکھنؤ میں ملے اور کہا کہ آپ دہلی چلی آئیے۔ شفیق انڈونیشیا میں بیٹھے ہوئے ہیں، یہاں ان کا الیکشن ہو رہا ہے۔ خط تار سب جا رہے ہیں وہ کسی طرح آتے ہی نہیں ہیں۔ معلوم ہوا کہ یونیسکو کی طرف سے وہ کسی تعلیمی اسکیم کے سلسلے میں انڈونیشیا گئے تھے۔ یہاں ساتھیوں نے کانگریس پارلیمنٹری بورڈ کے سامنے ان کا نام تجویز کر دیا اور اتفاق رائے سے منظور ہوگیا۔ اب الیکشن ہو رہا تھا اور امیدوار صاحب غائب تھے۔

ساتھیوں نے جنا، جیت لیا، تب ان کو کامیابی کا تار گیا۔ اس وقت تشریف لائے۔ اور ایجوکیشن منسٹر بنائے گئے۔

ایک کام سے تیاگی جی کو فون کرنا تھا۔ لوگ ان کے پاس گئے کہ آپ کہہ دیجیے۔ بولے: "میں تو منسٹر بننے کے بعد بے کار ہوگیا ہوں۔ اب تم لوگ انیس بہن کے پاس جاؤ۔"

تعلیم و ترقی کی بلڈنگ جامعہ والوں نے قرض لے لے کر بنوا ڈالی، مگر اب اس کی ادائیگی کہاں سے ہو۔ سارے بل پڑے ہوئے تھے۔ ٹھیکے دار الگ پریشان اور تعلیم و ترقی کے ذمے داران بالکل نروس۔ انھیں دنوں شفیق بھائی بیمار ہو کر اسپتال چلے گئے۔ جواہر لال جی کے سامنے سارا معاملہ رکھنے کے بعد ہی کامیابی کی

اُمید تھی اور یہ کام منٹوں میں ہو سکتا تھا۔ مگر شفیق بھائی اپنی وزارت سے ناجائز فائدہ نہیں اُٹھانا چاہتے تھے۔ اس لیے یہ معاملہ میرے اور بیگم زیدی کے سپرد کیا اور ہم نے پنڈت جی اور مولانا کے ذریعے جب مسئلے کے حل ہو جانے کی انھیں خوش خبری سُنائی تو بہت خوش ہوئے۔

بیس سال تک محنت و غربت کی درویشانہ زندگی بسر کرنے کے بعد آخر وہ بھی اُسی دہلی کی سرزمین کے نیچے دائمی و ابدی نیند سو گئے جس کی گلیوں اور کوچوں میں چل پھر کر انھوں نے عوام کے فائدے، غریبوں کی بھلائی، بے کسوں کی دست گیری اور ناداروں کی تعلیم، بلکہ عوام سے جہالت دور کرنے کے لیے ان تھک محنت کی تھی۔ جہاں وہ طالب علم بھی رہے تھے اور استاد بن کر بھی طالب علم کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ قافلہ سالار بن کر بھی پا پیادہ رہرو رہے تھے اور اس وطن کے کانٹے بھی انھیں پھولوں سے زیادہ پیارے تھے۔ فقر، جستجو اور حیاتِ قلندرانہ سے معمور ایک دیوانہ جامعہ ملیہ کے گوشے میں آسودۂ خاک ہو گیا:

بندۂ آزاد را شانِ دگر
مرگ او را می دہد جانے دگر ■■

سلسلہ: مجیب صاحب

جنھیں تعمیر کا ذوق اور کام کا شوق تھا۔ وہ اسے اپنا ایک انسانی فرض سمجھتے تھے کہ وہ ان کے کام میں اُن کی مدد کریں۔ اس طرح مجیب صاحب بہت جلد دہلی کے تمام علمی، ادبی اور تہذیبی حلقوں کی زینت بن گئے۔ اُن کے وسیع تعلقات سے جامعہ والے بھی فائدہ اٹھاتے اور باہر کے وہ لوگ بھی جن سے اُن کی جان پہچان تھی، اور ایسا بھی ہوا کہ اُن کا فیض اُن لوگوں کو بھی پہنچ جاتا جنھیں وہ جانتے بھی نہ تھے۔ ■■

اردو میں دانشوری کی ایک روایت

جامعہ کا ایک دور

صدیق الرحمٰن قدوائی

ہمارے ہاں آزادی کی جدوجہد کے زیرِ اثر ظہور میں آنے والے دانش وروں کے کئی گروہ رہے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ قوی، با اثر اور مقبول گروہ وہ تھا جو سیاسی فکر و عمل میں گاندھی اور نہرو، مذہبی فکر میں ابوالکلام اور اقبال، ادب اور آرٹ میں غالب، اقبال اور ٹیگور اور زندگی کے مجموعی رویّے میں جو ان سب شعبوں کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے تھا، مغرب سے لبرل ازم سے گہرے طور پر متاثر رہا ہے۔ اُردو میں اس کے اہم نمایندے پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سیّد عابد حسین اور خواجہ غلام السیّدین تھے۔ تصوّر آزادی کے سائے میں پلنے والی دانش وری کی اس روایت سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ آزادی کے بعد ابھرنے والی دانش وری کی روایت بھی اس کے زیرِ اثر فروغ پائے گی۔

ان تینوں دانش وروں میں انفرادیت اور امتیازی صفات کے باوجود بہت کچھ مشترک تھا۔ یہ لوگ خوش حال مشرقی گھرانوں میں تربیت پانے کے بعد تعلیم حاصل کرنے کے لیے یورپ گئے اور وہاں جدید افکار و تحریکات سے متاثر ہوئے۔ اُنیسویں صدی کے پڑھے لکھے اور حسّاس لوگوں کے برخلاف جنھوں نے مغرب کو بس دور سے دیکھا تھا اور جنھیں جدید مغربی ذہن و زندگی سے محض کتابوں اور اخباروں کی بدولت

یا صرف ہندوستان آنے والے انگریزوں کے ذریعے صاحب سلامت ہوئی تھی' ان کے ہاں مغرب سے مرعوبیت کا رجحان نہیں ملتا۔ کیوں کہ انھوں نے وہاں کی زندگی کو بہت قریب سے ' ان لوگوں کے درمیان خود رہ کر دیکھا تھا اور مغرب کے روشن خیال مفکروں سے استفادہ بھی کیا تھا۔ عابد صاحب اور مجیب صاحب نے مولانا محمد علی' حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی رہنمائی میں عملاً بھی خود کو جہدِ آزادی کے ایک تعلیمی محاذ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس اسکیم میں وقتی سیاست کی حیثیت اگرچہ ثانوی تھی مگر اس کا ظہور گہرے سیاسی شعور کی بنا پر ہوا تھا۔ چنانچہ تعلیم کے ذریعے سماج پر اثر انداز ہونے کا مقصد انھیں وقتی سیاسی اتار چڑھاؤ سے دور رکھتے ہوئے بھی مجموعی طور پر قومی تحریک کے نصب العین سے وابستہ رکھتا تھا۔ جامعہ جیسا ادارہ اس طرزِ فکر کی علامت تھا اور لوگوں کے انفرادی مزاج اور نقطہ ہائے نظر کو تسکین بہم پہنچاتا تھا' جو بہ یک وقت باغیانہ بھی تھا اور تعمیری بھی۔ باغیانہ اس لیے کہ وہ نوآبادیاتی نظامِ زندگی اور سامراج کو بھی اکھاڑ پھینکنا چاہتا تھا اور فرسودہ' جامد و بے جان مشرقیت سے بھی منحرف تھا اور تعمیری اس لیے کہ وہ اپنے معاشرے کی تعمیر نئے خطوط پر کرنے کا خواہش مند تھا جس میں مشرقی تہذیب کی اعلیٰ صفات جدید عالمگیر تہذیب کے اعلیٰ تقاضوں سے متصادم نہ ہوں' ہم آہنگ ہوں۔ جامعہ گویا ایک ایسا ادارہ تھا' جو ان لوگوں کی دانش ورانہ شخصیت کی توسیع بھی تھا۔ سیّدین صاحب اگرچہ مستقل طور پر اس طرح کے کسی ادارے سے وابستہ نہیں رہے مگر وہ فکری و جذباتی طور پر اس گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس راہ میں ایک اور شخصیت جو ان ہی میں سے تھی' اُن کی مرشد بن کر اُٹھی یعنی ڈاکٹر ذاکر حسین' جو محض دانش ور ہی نہیں تھے بلکہ ان سب میں وہ تنظیم' منصوبہ سازی اور رابطۂ عامہ کی سب سے زیادہ صلاحیت بھی رکھتے تھے۔ ان لوگوں کو انگریزی زبان پر عبور تھا جس میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری بھی رکھا۔ اس کے باوجود انھوں نے اُردو میں اپنے افکار کی اشاعت کو زیادہ اہمیت دی' کیوں کہ اس کے ذریعے وہ اپنا پیغام ملک کے

وسیع حلقوں تک پہنچا سکتے تھے۔ انھوں نے ادب میں ڈرامے اور افسانے کی اصناف کو آزمایا مگر ان میں انھیں خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ شاید اس لیے کہ اعلیٰ سماجی مقاصد وسیع علمی مطالعے اور دوسری متنوع دلچسپیوں کے فروغ کے ساتھ نشوونما پانے والے مزاج کا تقاضا تھا کہ وہ مضمون نگاری (Essay) کی صنعت کو اپنائیں۔ انھیں آرٹ، تہذیب، سیاست، فلسفہ، تاریخ، غرض کہ ہر شئے سے دلچسپی تھی گو کہ ان سب کے مخصوص مطالعے کے میدان الگ الگ تھے اور ان مخصوص مطالعوں کے اثرات ان میں سے ہر ایک کی تحریروں میں نمایاں ہیں۔

تمام دانش وروں کی طرح ان لوگوں کے طرزِ فکر میں بھی دو پہلوؤں کی باہم کشاکش ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ایک تو وہ دنیا جو اپنے اردگرد وہ دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جس کا خاکہ ان کے ذہنوں میں ہے اور جسے اپنی نظروں سے دیکھنے کی تمنا کرتے ہیں۔

مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیّدین صاحب کے نزدیک کائنات کی اہم ترین اکائی فرد کی ذات ہے۔ سماج، مذہب، سیاست، علم و ادب غرض کہ سب کا مقصد فرد کی مکمّل خود مختاری ہونا چاہیے کہ اس کے بغیر بہتر سماج کی تعمیر ممکن نہیں، چنانچہ وہ مذہب بھی جو فرد کی آزادی کو رسموں، تفسیروں، تعبیروں اور علماء و فقہاء کے متعیّن کیے ہوئے حدود میں اسیر کردے خود اپنے مقصد کی شکست کا سبب بن جاتا ہے۔ مذہب ہر شخص سے آزادانہ فکری و عملی جدوجہد کا مطالبہ کرتا ہے۔ ان دانش وروں کے خیال کے مطابق ہندوستانی مسلمانوں کی بدقسمتی یہ ہے کہ ان کی روحانی قوت کو مذہب کے نام پر ہی پسپا کر دیا گیا۔ چنانچہ ان کی وہ تخلیقیت بھی سمٹ سکڑ کر ختم ہوگئی جو دنیوی فروغ کی بھی محرّک ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مادی و روحانی توازن بھی نہیں رہا جو اسلام کا مقصد تھا۔ یہ لوگ آزادی کے بعد کے ہندوستان میں ایسے معاشرے کی تمنا کرتے ہیں جہاں سارے مذاہب کے ماننے والوں کے ساتھ مسلمان بھی اسلام کی اس روح کی بازیافت کرسکیں جہاں مذہب ہو، مذہب

پرستی نہ ہو! ان لوگوں کے نظامِ فکر میں مذہب حق پرستی اور انسان دوستی کی علامت ہے جب کہ مذہب پرستی، فرقہ پروری اور بردارکشی کی طرف لے جاتی ہے۔

فرد کا یہ تصوّر انھیں اپنے عہد کے دوسرے اہم فلسفے مارکسزم سے الگ کردیتا ہے۔ وہ مارکسی اشتراکیت کو فرد کی آزادی کے منافی اور ہندوستان کی سرزمین کے لیے اجنبی سمجھتے ہیں۔ اپنے لبرل مزاج کی بنا پر وہ اُسے صرف شبہہ کا فائدہ Benefit of Doubt دینے پر تیار ہیں اور وہ بھی اس لیے کہ جواہرلال نہرو کے تصوّرات میں اس کی آمیزش ہے۔ ان کے نظامِ فکر میں عناصر کے تصادم کی کوئی جگہ نہیں۔ وہ ان میں مفاہمت کے متلاشی ہیں اور یہی پہلو اُن کے ہاں ہمیشہ حاوی رہتا ہے۔ نہرو اور گاندھی کے درمیان اختلافات کو مانتے ہوئے بھی وہ بالآخر دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں۔ عابد صاحب کے نزدیک نہرو اور گاندھی کی راہیں آغاز اور انتہا میں تو ایک ہیں مگر درمیان میں الگ الگ رہتی ہیں۔ وہ درمیانی مرحلے میں بھی ان دو راہوں میں سے کسی ایک کے بارے میں کوئی دوٹوک فیصلہ نہیں کرتے بلکہ دونوں کو یکساں آزمائش کا موقع دیتے ہیں۔ وہ ٹیگور اور گاندھی کے درمیان اختلاف پاتے ہیں اور پھر بھی اس طرح مفاہمت کرلیتے ہیں۔

"ہم اگر اپنے ملک سے نوعِ انسانی سے اور سچائی سے محبّت رکھتے ہیں تو ہمیں ٹیگور کے ساتھ خواب دیکھنا اور گاندھی کے ساتھ خواب کو اپنے عمل سے سچا کرنا ہے۔"

ان حضرات کے نزدیک اہنسا' انسانی جدوجہد کا صحیح طریقہ ہے۔ بدی کا وجود دنیا میں اس لیے نہیں کہ کچھ لوگ نیکی کے مقابلے میں بدی کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ وہ نیکی کی اس ناکامی کی بنا پر ہے کہ وہ بدی کے گوشوں تک پہنچ نہ سکی۔ اندھیرا روشنی کے مدھم ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ خود اپنے بل بوتے پر۔ چنانچہ معاشرے کو بہتر بنانے کے لیے ہر فرد کو خود اپنی اصلاح کا آزادانہ موقع ملنا چاہیے۔ فرد کی اس اہمیت کی بنا پر یہ بھی لازم ہے کہ کسی ایک لمحۂ حاضر میں کچھ افراد بہتر اور کچھ کمتر ہوں۔ چنانچہ

گاندھی جی ان بہتر لوگوں میں تھے جو ہندوستان کو اس کی بُرائیوں سے نجات دلانا چاہتے تھے. ملک کی تقسیم، فرقہ واریت، معاشی ابتری، عالمی بحران وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ ملک کے افراد خود کو گاندھی جی کی خواہشات کے مطابق ڈھال نہ سکے۔ یہی نہرو کی کوششوں کا بھی ہوا جو گاندھی جی کے جانشین تھے۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آزادی کے بعد یہ اندازِ فکر پھیل نہ سکا۔ اس کی جگہ بائیں بازو کا نقطۂ نظر زیادہ مقبول ہوا اگرچہ وہ کسی ایک سیاسی متبادل کو جنم نہ دے سکا۔ بائیں بازو کے علاوہ مختلف مذہبی گروہوں کی تحریکات بھی پھیلنے لگیں جنھوں نے مفاہمت کی جگہ فاصلہ پیدا کیا اور تصادم کو جنم دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریریں ہی آزادی کے بعد ظہور میں آئیں۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ انھوں نے اس دَور میں مذہب کا جو رول اپنے معاشرے میں دیکھا وہ ان کے تصوّرات کے مثالی ہندوستان سے بالکل مختلف تھا۔ چنانچہ انھوں نے ایک ایسے نظام کی تمنّا کی جو ہر نقطۂ خیال اور ہر مذہب کے لیے اس وجہ سے قابلِ قبول ہو کہ وہاں فرد کی مکمل خود مختاری کا احترام ہو سکے اور اختلافات، اکثریت اور اقلیت یا معاشی اور سیاسی قوت کی منطق سے نہیں بلکہ مفاہمت کے ذریعے طے ہوں۔

ان لوگوں نے اُردو دانش وری کی روایت کو جس بلند اور پُرشکوہ منزل تک پہنچایا وہاں تک ان کے بعد اب تک کوئی نہ پہنچ سکا۔ ان کی شخصیت کا حُسن، علوم و فنون کا شغف اور وسعتِ نظر کی جھلک ان کے اسالیب میں کارفرما ہے۔ ان لوگوں کے ہاں شدّت کسی قسم کی نہیں۔ نہ فکر کی نہ اظہار کی۔ محاکمے اور استدلال جابجا مگر واعظانہ اور خطیبانہ نہیں۔ ایک نرم، شائستہ فضا ہے جو پھیلتی چلی جاتی ہے۔ یہ انداز دلکش بھی ہے اور سنجیدہ و توانا بھی۔ ان کی نگارشات پر ان میں سے ہر ایک کی انفرادیت کا نقش بھی گہرا ہے۔ مجیب صاحب کا مزاج آرٹسٹ کا ہے۔ تاریخ کے ساتھ ساتھ شاعری، موسیقی اور مصوّری سے وہ ایک تخلیق کار کی دلچسپی رکھتے ہیں جس کی وجہ

سے ان کی تحریروں میں رنگینی، جذب اور اکثر ایک تحیّر انگیزی کی کیفیت ملتی ہے۔ وہ اپنے خیال اور اظہار دونوں سے بار بار چونکاتے ہیں۔ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر غالب سے زیادہ قریب ہیں جب کہ عابد صاحب اور سیّدین صاحب پر اقبال کا گہرا اثر ہے۔ عابد صاحب کے ہاں مفکرانہ انداز ہے مگر ان کا سادہ، رواں اور واضح انداز، ثقیل سے ثقیل موضوع کو پانی کر دیتا ہے۔ ان کی حسِ مزاح بھی ان کے اسلوب کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سیّدین صاحب کی دلچسپی تعلیم سے زیادہ ہے۔ وہ اس کے حدود سے نکلتے تو ضرور رہتے ہیں مگر زیادہ نہیں۔ ان ہی کے اندر انھوں نے انسان دوستی، وطنیت، خودی اور اخلاقی اقدار کے بارے میں موثر مضامین لکھے ہیں۔ ان کے ہاں ہمیشہ ایک معلّم کا لہجہ نمایاں رہتا ہے۔ مجیب صاحب کے ہاں تشبیہ، استعارہ اور خیال آرائی کے سارے اہتمام ہیں جو عابد صاحب کے ہاں نسبتاً کم اور سیّدین صاحب کے ہاں اور بھی کم ہیں۔ ان سب لوگوں نے جن مسائل پر لکھا ان میں ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ ان کی تحریریں ادب کی پھیلی ہوئی لامحدود فضاؤں میں آنے کی بجائے خصوصی مطالعے کے شیدائیوں کی جھولی میں گر کر غائب نہ ہو جائیں۔ مگر انھوں نے ایسا کبھی ہونے نہیں دیا۔ ان کی نگارشات میں مجرّد تصوّرات ہوں، یا تفصیلی مباحث اپنے ادبی حُسن کی بدولت کشش رکھتے ہیں۔ تاریخ، فلسفہ، ادب، تعلیم، مذہب وغیرہ پر ان کے مضامین ادبی انبساط بھی عطا کرتے ہیں اور فکر و تخیل کو مہمیز بھی لگاتے ہیں۔

آزادی کے بعد اُردو کے حلقوں سے کوئی ایسی شخصیت نہیں ابھری جو ان لوگوں کی روایت کو فروغ دے سکے۔ جبکہ دوسری زبانوں میں یہ صورتِ حال نہیں دوسری جنگِ عظیم اور پھر آزادی کے بعد ساری دُنیا میں مارکسی اور مذہبی فکر کے الگ الگ حلقہ ہائے اثر بڑھے ہیں۔ ان ہی کے اندر مختلف ذیلی مکتبِ خیال بھی وجود میں آئے ہیں اور انسان دوستی کا تصوّر بھی گاندھیائی نظریے میں محدود نہیں بلکہ دوسرے نظریات کے ذریعے پھیلتا رہا ہے۔ مارکسزم اور مذاہب زندگی کے سارے شعبوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اشتراکی ممالک میں مارکسی نظریے کی عملی صورت کی پیدا کی، ہوئی بیزاریوں اور مشرق و مغرب میں

مختلف مذہبی گروہوں کی تیز تر ہوتی ہوئی سرگرمیوں، جدید ٹکنالوجی کے جنم دیے ہوئے مسئلوں، کرۂ ارض پر ماحولیاتی توازن کو پھر سے قائم کرنے کی کوششوں، سماجی اور انفرادی زندگی سے متعلق نئی نئی واقفیتوں نے فکر و تخیل کے لیے بالکل نئی راہیں کھول دی ہیں۔ چنانچہ بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے کہ کچھ اور لوگ انسانی زندگی کے وسیع تر میدانوں میں اپنے فکر و اظہار کو اس طرح آزمائیں گے کہ ان کی تحریریں مخصوص علمی خانوں میں اسیر ہونے کی بجائے وسیع دانشورانہ روایت کا حصہ بن سکیں، انگریزی اور دوسری زبانوں کے ذریعے علوم کا زبردست فروغ ہوا ہے۔ ہندوستان میں اردو کی مجموعی صورت حال کو دیکھ کر ایسی بڑی امیدیں باندھنا دیوانے کا خواب تو ضرور لگتا ہے، مگر اردو اخباروں، رسالوں اور کتابوں میں ایسے مضامین بھی نظر آتے ہیں جو فکر و اظہار کے ان نئے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اگر بہت سے دروازے بند ہوئے ہیں تو کچھ نئے دروازے کھلتے بھی نظر آرہے ہیں۔

دانشوری کسی قسم کی بھی ہو، لازم ہے کہ وہ سماج، حکومت اور تسلیم شدہ روایات سے غیر مشروط معاملہ نہ کرے بلکہ اپنے عہد میں پلنے والی بے چینیوں کا جرأت مندانہ اظہار اس حد تک اور اس طرح کرے کہ اسے نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ دنیا کا کاروبار خواہ وہ کسی کے ہاتھ میں کیوں نہ ہو آج تک پورا نہ ہوا اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔ صرف تکمیل کی طرف بڑھتا ہے اور اس راہ میں بے شمار تضادات کو جنم دیتا ہے۔ دانشوری ان ہی کے درمیان پلتی اور پنپتی ہے۔ چنانچہ ہر عہد کی دانشوری کی آبرو کسی نہ کسی رواج سے ٹکرانے میں ہے۔ ایک بہتر نظام کی تمنا اسے مروجہ نظام سے ساز باز نہیں کرنے دیتی۔ اس کا یہ ٹکراؤ ہی اس کی فکر کی صلابت کو عیاں اور مستقبل کی راہوں کو روشن کرتا ہے۔ ہمیشہ اثبات میں سر ہلانا (Conformism) دانش مندی کا تقاضا تو ہو سکتا ہے مگر دانش وری کا نہیں کہ اس کا جوہر انکار (Non-Conformism) کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ سارے اچھے دانشوروں کی طرح یہ روایت اردو میں مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریروں میں ہمیں ملتی ہے۔ ■■

ہندوستان میں علوم اسلامی کا ارتقاء

جامعہ ملیہ کے حوالے سے

زبیر احمد فاروقی

ہندوستان کے لیے یہ بات بجا طور پر باعث فخر ہے کہ اسلامی علوم کے میدان میں اس کے فرزندوں کی خدمات کمیت اور کیفیت دونوں اعتبار سے کسی بھی عرب یا مسلم ملک کی خدمات سے کم نہیں رہی ہیں بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ چونکہ یہاں کے علماء نے عربی کے علاوہ فارسی، اردو اور دوسری علاقائی زبانوں کو بھی مقامی باشندوں کی ضرورت کے پیش نظر افہام وتفہیم کا ذریعہ بنایا اس لیے مجموعی طور پر ان تمام زبانوں میں اسلامی علوم کا جو ذخیرہ وجود میں آیا اس کی مثال شاید ہی کہیں اور مل سکے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے اولین عہد سے لے کر ۱۸۵۷ء تک اسلامی علوم کے افق پر جو شخصیتیں نمایاں رہیں۔ اُن کے حالات اور کارناموں پر تذکرے کی مختلف کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان تذکروں میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی اخبار الاخیار، غلام علی آزاد بلگرامی کی سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان، مولوی رحمان علی کا تذکرہ علمائے ہند، مولانا عبدالحئی کی ضخیم کتاب نزہتہ الخواطر اور ڈاکٹر زبید احمد کی کتاب Contribution Of India to Arabic Literature کو ممتاز حیثیت حاصل ہے۔

انگریزوں کے دورِ حکومت میں ہر طرح کی مشکلات کے باوجود جن علمار نے اسلامی علوم کی نشرو اشاعت کے میدان میں قیادت کا رول انجام دیا اُن میں نواب صدیق حسن خاں اور علّامہ عبدالحئی حسنی کے اسمائے گرامی سرِفہرست ہیں۔ اوّل الذکر نے تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اور ادب کے موضوع پر عربی میں جس قدر تصانیف چھوڑی ہیں وہ اُن کے علاوہ کسی اور کے حصّے میں نہیں آئیں۔ اسی طرح علّامہ عبدالحئی حسنی نے اپنی کتاب نزہتہ الخواطر کے ذریعے ۴۵۰۰ سے زائد علمی شخصیتوں کے حالات محفوظ کر دیے، اور آج تک یہ کتاب اپنے موضوع پر بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

۱۸۵۷ء میں ہونے والے مشہور معرکۂ شاملی میں انگریزی فوج کے ہاتھوں شکست اور دہلی میں سلطنت مغلیہ کا چراغ بجھ جانے کے بعد علمار نے جنگی محاذ کے بجائے اپنی تمامتر توجہ علمی محاذ پر مرکوز کر دی، اور انگریز حکمرانوں کی تعلیمی پالیسی میں جو خطرات مضمر تھے اُن سے اسلامی عقیدے کی بنیادوں کو محفوظ رکھنے کے لیے انھوں نے موثر تدابیر پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی قیادت میں بہ یک وقت ہندوستان کے مختلف علاقوں میں دینی مدارس کے قیام پر اتفاق کیا گیا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا مدرسہ دارالعلوم کے نام سے ۱۵ محرم ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۱ مئی ۱۸۶۶ء کو دیوبند میں قائم کیا گیا اور یہی مدرسہ دوسرے بہت سے مدارس کے لیے نمونہ اور مشعلِ راہ بنا۔ چونکہ ان مدارس کے قیام کا اوّلین مقصد مسلمانوں کی عظیم علمی و دینی میراث اور ان کے عقائد کی حفاظت تھا اس لیے یہاں کے علمار نے تفسیر، اصولِ تفسیر، حدیث، فقہ اور دوسرے متعلقہ علوم کی طرف خصوصی توجہ دی اور نہ صرف یہ کہ نصابِ تعلیم میں ان علوم کو مرکزی جگہ دی بلکہ عربی، اُردو اور فارسی میں کتابوں کی تصنیف و تالیف کو بھی اپنے عظیم مقصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ نے مختلف اسلامی علوم پر جو کتابیں لکھیں ان کی تعداد ہزاروں تک

پہنچتی ہے۔ خاص طور پر تفسیر اور حدیث کے میدان میں ان علماء کی ناقابلِ فراموش خدمات کا اعتراف پورے عالمِ اسلام میں کیا گیا۔ تفسیر کے موضوع پر مولانا اشرف علی تھانوی کی تصویر المقطعات، مولانا انور شاہ کشمیری کی مشکلات القرآن اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی الفتح السماوی بتوضیح تفسیر البیضاوی اور مولانا محمد یوسف بنوری کی یتیمۃ البیان فی شئ من القرآن خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

اسی طرح حدیث کے موضوع پر مولانا رشید احمد گنگوہی کی الکوکب الدری علی جامع الترمذی اور لامع الدراری علی جامع البخاری، مولانا خلیل احمد سہارن پوری کی بذل المجہود فی شرح سنن ابی داؤد، مولانا انور شاہ کشمیری کی فیض الباری، مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی التعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح، مولانا شبیر احمد عثمانی کی فتح الملہم فی شرح صحیح مسلم اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی المصنف لعبدالرزاق کو عالمی شہرت حاصل ہے، اس طرح فقہ، عقائد اور علم کلام کے میدان میں بھی ان علماء نے وقیع خدمات انجام دیں۔

دارالعلوم دیوبند کے علاوہ جن اداروں نے اسلامی علوم کی بقا اور اُن کی ترویج کی جدوجہد میں نمایاں حصہ لیا ان میں دارالعلوم ندوۃ العلماء، مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، دارالمصنفین اعظم گڑھ، ندوۃ المصنفین دہلی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ ان اداروں سے وابستہ شخصیتوں میں علامہ شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبیؐ، علامہ شبلی نعمانی کی الفاروق اور المامون، مولانا حمید الدین فراہی کی تفسیر نظام القرآن، شاہ معین الدین کی تاریخ اسلام، مولانا ابوالحسن علی ندوی کی رجال الفکر والدعوۃ فی الاسلام اور مولانا محمد ادریس نگرامی کی التفسیر القیم خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

ان اداروں کے علاوہ ایسے افراد کی فہرست بھی خاصی طویل ہے جو کسی تعلیمی ادارے سے وابستہ نہ رہتے ہوئے بھی اسلامی علوم کے میدان میں اپنے

نمایاں کارناموں کے ذریعے ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ اس سلسلے میں مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کے نام اور ان کی تصانیف کسی تعارف کی محتاج نہیں۔

اس مقالے میں اسلامی علوم کے میدان میں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے وابستہ شخصیات کی خدمات کا قدرے تفصیلی تذکرہ موجود ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے جو شخصیت ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ ہے مولانا محمد اسلم جیراجپوری کی شخصیت۔ مولانا ۱۹۰۷ء میں مدرسۃ العلوم (علی گڑھ) میں عربی اور فارسی کے پروفیسر مقرر ہوئے تھے، لیکن جب جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا تو مولانا محمد علی کے اصرار پر تاریخ اسلام کے اُستاد کی حیثیت سے جامعہ سے وابستہ ہو گئے اور تاحیات جامعہ ہی کی خدمت کرتے رہے۔

مولانا نے مختلف اسلامی موضوعات پر ایک درجن سے زائد چھوٹی بڑی کتابیں تصنیف کیں، ان میں تاریخ القرآن اور تاریخ الامت کو جو سات حصوں پر مشتمل ہے خصوصی شہرت نصیب ہوئی۔ اول الذکر کتاب جو ایک سو چھتیس صفحات پر مشتمل ہے، مختصر مگر جامع ہے اور جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے کہ اس میں نزول قرآن کے آغاز و تاریخ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ حروف مقطعات اور نسخ آیات جیسے اہم موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ مولانا نسخ آیات کے سرے سے قائل نہیں ہیں اور وہ احناف کے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے کہ "حدیث آیاتِ قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے۔" وہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں خود رسول اکرمؐ کی زبان سے کہلوایا گیا ہے قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی (اے پیغمبر کہہ دیجیے کہ مجھے یہ حق نہیں کہ میں قرآن کی آیتوں کو اپنی طرف سے بدل دوں) سورہ ۱۰ آیت ۱۵[1]

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شیعہ حضرات موجودہ قرآن کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس سلسلے میں مختلف دَور کے شیعہ علماء کی رائے نقل کی ہے جس

میں یہ بات پورے شدومد سے کہی گئی ہے کہ موجودہ قرآن مکمل ہے اور اس میں کسی قسم کی قطع و برید نہیں ہوئی ہے[2]

مولانا کی دوسری اہم اور مشہور تصنیف تاریخ الامت ہے جو آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے فاضل مصنف نے لکھا ہے :

"تاریخ الامت کے ساتوں حصوں میں مسلمانوں کی مرکزی تاریخ اختصار کے ساتھ بیان کردی گئی ہے اور اس میں عہدِ رسالت کے ترکوں کے الغائے خلافت تک کے حالات آگئے ہیں۔ اس تاریخ کا عمود خلافت اسلامیہ ہے۔ یعنی سیرت کے بعد خلفائے راشدین، بنی امیہ، عباسیۂ بغداد، عباسیۂ مصر نیز فاطمین اور خلفائے عثمانیہ، دیگر مسلمان خاندان جن کی سلطنتیں مختلف ملکوں اور اقلیموں میں قائم ہیں ان کے تذکرے ضمناً لکھے گئے ہیں، کوشش یہ کی گئی ہے کہ آسان عبارت میں مختصر طریقے سے ضروری تاریخی معلومات پیش کردی جائیں تاکہ اس کی پوری تاریخ اور عہد بعہد کی رفتار کا ایک اجمالی نقشہ سامنے آجائے۔"[3]

آخری حصہ ہشتم میں قرآنی نقطۂ نظر سے امت کی تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے۔

قرآن کے بارے میں مولانا کا نظریہ تھا کہ وہ صرف ایک علمی اور نظری کتاب نہیں ہے بلکہ وہ علمی و ادبی لطائف اور کلامی دلائل وحقائق کی تعلیم کے لیے نازل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے اپنے ایک طویل خواب کا تذکرہ کیا ہے جس میں حضورؐ کی طرف سے انھیں ایک کلام مجید، ایک بڑی رحل اور قلم دان عطا کیا گیا۔ اس خواب کا اثر ان کی ذاتی زندگی پر پڑا اور اس کے بعد سے روزانہ تلاوت میں فہم معنی کا نیا راستہ کھلنے لگا، یعنی آیات کی تفاصیل خود آیات سے سمجھ

میں آنے لگیں اور قرآنی حقائق کے چہرے سے نقاب اُٹھنا شروع ہوا۔ رفتہ رفتہ ایک مدت مدید کے بعد دو حقیقتیں عین الیقین بن کر سامنے آگئیں:

(۱) قرآن دین الہٰی کا کامل اور بے شایبہ مجموعہ ہے جو ہر زمان و مکان میں انسانی بصیرت کی تنویر اور اس کی ہدایت کے لیے کافی ہے۔

(۲) قرآن مفصّل کتاب ہے جو اپنی تشریح میں سوائے عربی زبان کے مطلقاً کسی روایت یا انسانی خیال کا محتاج نہیں ہے۔ اس کی ہر آیت بلکہ ہر لفظ کی تفسیر خود اسی میں ہے اور اختلاف فہم کی صورت میں حقیقی مفہوم کے تعین اور فیصلے کی وہ پوری قدرت رکھتا ہے۔ [۴]

مندرجہ بالا قول کی روشنی میں حدیث کے سلسلے میں مولانا کے مخصوص نقطۂ نظر کی نشان دہی ہوتی ہے۔ مزید وضاحت کے لیے اُن کا یہ قول ملاحظہ ہو:

> "جب قرآنی حقائق اللہ نے میرے دل پر کھولے اس وقت حدیث کی اصلی حیثیت بالکل واضح ہوگئی کہ وہ دینی تاریخ ہے' خود اس کو دین سمجھنا صحیح نہیں' اگر دین ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کی طرح اس کو بھی لکھوا کر اُمت کو دے جاتے۔ دین کے لیے قرآن کافی ہے جو کامل کتاب ہے اور جس میں دین مکمل کر دیا گیا ہے۔" [۵]

مولانا اپنے مسلک پر سختی سے قائم تھے لیکن اس سلسلے میں خود کسی سے بحث و مباحثہ نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی اپنے معترضین سے ناراض ہوتے تھے۔ رئیس احمد جعفری ندوی جو علامہ کے قریبی شاگردوں میں تھے لکھتے ہیں:

> "جس زمانے میں مولانا حدیث کی مذہبی حیثیت کے خلاف مقالات تحریر فرما رہے تھے میں نے کئی مقالے ان کے جواب میں لکھے۔ مولانا خود بھی رسالہ جامعہ کے مدیر تھے۔ انھوں نے خندہ جبینی کے

ساتھ انھیں جامعہ میں شائع کیا اور کبھی ایک لفظ ایسا نہیں
کہا جس سے اندازہ ہو کہ برہم ہیں۔ کبھی ایک بات ایسی نہیں کی
جس سے یہ شبہہ ہو کہ ناراض ہیں۔ شفقت وعنایت کا جو سلوک
جامعہ میں میرے داخلے کے روز تھا بالکل یہی سلوک اُس وقت
بھی تھا جب میں تیز و تند لہجے میں ان کے خلاف مقالات لکھ
رہا تھا۔" ۶

ان دونوں مایۂ ناز تصانیف کے علاوہ وراثت کے موضوع پر مولانا کی دو کتابیں الوراثۃ فی الاسلام (عربی) اور مجوب الارث، سیر وسوانح اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر سیرت عمرو عاص رض، تاریخ نجد، اصول دین وعقائد کے موضوع پر تعلیماتِ قرآن، نکاتِ قرآن، ارکانِ اسلام، عقائدِ اسلام اور ہمارے دینی علوم مقبول عام و خاص ہوئیں۔

جامعہ سے وابستہ شخصیات میں دوسرا اہم نام مولانا عبدالحیٔ فاروقی کا ہے۔ پاکستان جانے سے قبل مرحوم جامعہ میں استاد تفسیر اور ناظم دینیات کے عہدے پر فائز تھے۔ تفسیر قرآن کے متعلق آپ کی ایک نہایت اہم تصنیف الخلافۃ الکبریٰ یعنی تفسیر الفرقان فی معارف القرآن ملتی ہے جس میں سورۂ بقرہ کی جامع تفسیر پیش کی گئی ہے۔ کتاب کے شروع میں قدیم تفاسیر پر ایک نظر ڈالی گئی ہے اور ان کے کچھ نمونے بھی پیش کیے گئے ہیں۔

آپ نے بالغ مبتدیوں کے لیے قرآن وحدیث کی تفہیم کی غرض سے ایک سلسلہ شروع کیا جس کے تحت صحاح ستہ اور ان کے مرتبین کا تعارف نہایت علمی اور سلیس اسلوب میں پیش کیا ہے جو ان کتابوں کے نام ہی سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ آپ نے چالیس حدیثیں کے عنوان سے بچّوں کے لیے آدابِ زندگی اور معاشرت سے متعلق احادیث مع اُردو ترجمہ مرتب کیں۔

مولانا عبدالسّلام قدوائی ندوی کا نام بھی جامعہ میں اسلامی علوم کے

اساتذہ کی فہرست میں نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ آپ ایک طویل عرصے تک عربی و اسلامیات کے استاد کی حیثیت سے جامعہ سے وابستہ رہے۔ آپ نے تفسیر، حدیث، اسلامی تاریخ اور عقائد کے موضوع پر کافی اہم کتابیں چھوڑی ہیں۔ اُن میں روح القرآن کے نام سے سورہ بقرہ کی تفسیر جو ۴۰۳ صفحات پر مشتمل ہے خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ یہ تفسیر انھوں نے ایسے قارئین کے لیے لکھی ہے جو اوسط درجے کی علمی استعداد رکھتے ہوں۔ اس میں انھوں نے حدیث اور تفسیر کی قدیم مستند کتابوں سے حسب ضرورت استفادہ کیا ہے۔

مولانا کا نظریہ تھا کہ عربی زبان سیکھنے اور سکھانے کے لیے قرآنی آیات اور خاص طور پر وہ آیات جو قصص و حکایات سے متعلق ہوں بہت مفید ہوسکتی ہیں، اس نظریے کے پیچھے ان کا طویل اور کامیاب تجربہ کارفرما تھا۔ چنانچہ انھوں نے عربی زبان سکھانے کے لیے درسی کتابوں کا ایک سلسلہ قرآن مجید کی پہلی، دوسری اور تیسری کتاب کے نام سے تیار کیا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ "قرآنی آیات پر مبنی اسباق و مشق کے ذریعے زیادہ سے زیادہ دس دن میں اتنی استعداد پیدا کی جاسکتی ہے کہ آسانی سے اصل عربی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ شروع کیا جاسکتا ہے، اور اگر روزانہ ایک دو گھنٹے بھی کام کیا جائے تو چھ ماہ میں قرآن کا ترجمہ ضروری تفسیر و تشریح کے ساتھ ختم ہوجاتا ہے۔"[۴]

حدیث کے موضوع پر حدیث نبویؐ کے اولین صحیفے کے عنوان سے مولانا کی ایک اہم تصنیف ملتی ہے۔ یہ کتاب عہدِ رسالت کی تحریری کوششیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے املا، عہدِ صحابہ کی تحریری جدو جہد، عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی تصنیفات اور حضرت جابرؓ کے صحیفے جیسے عناوین پر مشتمل ہے۔

مولانا کی ایک اہم تصنیف جو اسلامی تاریخ سے متعلق ہے۔ دنیا اسلام سے پہلے، اسلام کے بعد کے عنوان سے ہے۔ یہ دراصل ان کے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جس کی تیاری میں تاریخ زوال روما، ایران بعہد ساسانیاں، تاریخ ایران،

سیرت النبیؐ اور تاریخ قدیم ہند سے مدد لی گئی ہے۔

عقائد سے متعلق موضوعات پر مولانا نے تعلیماتِ اسلام کے عنوان کے تحت امام رازیؒ، شاہ ولی اللہؒ علامہ شبلی نعمانیؒ، مولانا عبدالباری ندویؒ اور مولانا ابوالحسن ندوی کی تحریروں کو کتابی شکل میں جمع کیا ہے۔

جامعہ میں اسلامیات کے ایک اور استاد مولانا قاضی زین العابدین سجّاد کا نام بھی علمی حلقوں میں کافی متعارف ہے۔ آپ کی تصنیف قاموس القرآن جو قرآن حکیم کے الفاظ و معانی کی مختصر توضیح ہے اپنے موضوع پر ایک اہم کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب میں جو ۹۸، صفحات پر مشتمل ہے تقریباً تمام الفاظ قرآنی کا اُردو ترجمہ اور ان کی مختصر صرفی و نحوی تشریح کے ساتھ وضاحت طلب الفاظ پر سہل زبان میں مختصر نوٹ دیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالعلیم سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، جامعہ کے قدیم طالب علم تھے اور انھوں نے کچھ عرصے تک جامعہ میں تدریسی خدمات بھی انجام دیں۔ آپ کو اعجاز قرآن کے موضوع سے کافی دلچسپی تھی۔ اس موضوع پر ان کی مختصر مگر نہایت اہم تصنیف عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ کے عنوان سے ملتی ہے۔ ڈاکٹر سیّد عابد حسین اس کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

"اُردو اکیڈمی کے سلسلے کا چوتھا مقالہ جسے برلن میں قیام کے دوران دو تین سال کے مسلسل مطالعے اور غور و فکر کے بعد لکھا اور برلن یونیورسٹی نے اسے سندی مقالے کی حیثیت سے منظور کیا۔ یہ جامعہ کے ایک قدیم طالب علم کی تصنیف ہے جنھوں نے کالج کی پوری تعلیم نہیں پائی تھی۔"

آگے چل کر لکھتے ہیں :

"مصنّف نے جو معروضی طرز اس مقالے میں اختیار کیا ہے کہ پڑھنے والے کو لکھنے والے کے ذاتی عقیدے کی کہیں جھلک بھی نظر نہیں آتی، اس سے ابھی ہم لوگ مانوس نہیں اور یہ ہماری نظروں

میں کھٹکتا ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ جب انسان علمی تحقیق کے میدان میں آئے تو قومی، نسلی، فرقی، مقامی تعصبات ہر قدم پر سدِّراہ ہوتے ہیں اور اگر ان سے بچ بھی جائے تو ذاتی تعصبات، شخصی جذبات، اپنی رائے کا گھمنڈ، اپنی بات کی پچ آگے بڑھنے نہیں دیتی۔

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگِ گراں اور

اس وجہ سے طالبانِ حق کے لیے یہ تجرد اور بے گانگی ناگزیر ہے۔ اس میں یہ خطرے ضرور ہیں کہ اکثر خام کار عمر بھر کے لیے شک کے پنجے میں گرفتار ہو جاتے ہیں یا کھرّے، روکھے، جوش اور ولولے سے خالی، سوز و گداز سے محروم ہو کر رہ جاتے ہیں، مگر جن کے دل میں علم کی لگن ہے ان کے لیے یہی خطرے اور یہی مشکلیں مہمیز کا کام دیتی ہیں۔"[9]

اس کتاب میں عقیدۂ اعجاز قرآن کی نشو و نما، لفظ اعجاز اور اُس کا مفہوم، منکرین اعجاز اور موضوع قرآن جیسے مباحث شامل ہیں۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر پچاس کتابوں کا تذکرہ کیا گیا ہے اور علم معانی و بیان کی روشنی میں عقیدۂ اعجاز قرآن کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اس کتاب کے سلسلے میں ڈاکٹر کبیر احمد جائسی کے ایک مضمون سے مندرجہ ذیل اقتباس اس کے مصنف کے بارے میں ایک متواتر غلط فہمی کے ازالے میں مفید ثابت ہو سکتا ہے:

"پروفیسر عبد العلیم صاحب کے بارے میں یہ افواہ تاریخی واقعے کا درجہ اختیار کر چکی ہے کہ انھوں نے اپنے تحقیقی مقالے میں قرآن کے منزل من اللہ ہونے سے انکار کیا ہے۔ میں جرمن زبان سے یکسر نابلد ہوں اس لیے ان کے تحقیقی مقالے پر تو کوئی رائے زنی نہیں کر سکتا مگر عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ کے بارے میں جواب دہی

کے احساس کے ساتھ پوری ذمّے داری سے واضح الفاظ میں یہ عرض
کرنے کے قابل ضرور ہوں کہ اس اُردو کتاب کے کسی بھی لفظ سے نہ تو
اسلامی عقائد کی کوئی اہانت ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں قرآن کو
انسانی کلام ثابت کرنے کی ادنیٰ سی بھی کوشش نظر آتی ہے۔ اس
کتاب میں صرف عقیدۂ اعجازِ قرآن کی تاریخ انتہائی تحقیق اور مدلّل
انداز سے قلمبند کی گئی ہے اور بطور ضمیمہ ان معارضین قرآن کا بھی
ذکر کر دیا گیا ہے جو بزعم خود قرآن کے مقابل آئے مگر کوئی ایسا کلام بھی پیش
نہ کر سکے جو قرآن کا پاسنگ ہوتا۔"[۱]

اعجازِ قرآن ہی کے موضوع پر ڈاکٹر عبد العلیم مرحوم نے دو قدیم کتابوں پر تحقیق و تصحیح کا کام انجام دیا۔ ان میں سے ایک کتاب ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی (۳۱۹ھ-۳۸۸ھ) کی تصنیف البیان فی اعجاز القرآن ہے جس کا صرف ایک نسخہ لیدن میں دستیاب ہوا تھا اس میں محقق کی طرف سے ضروری معلومات اور تصحیحات حاشیہ پر دے دی گئی ہیں۔ دوسری کتاب ابو الحسن علی بن عیسی الرمانی کی کتاب النکت فی اعجاز القرآن ہے۔ اس کتاب کا صرف ایک نسخہ استنبول میں وہبی آفندی کی لائبریری میں دستیاب ہوا تھا، اس میں طباعت کی بے شمار غلطیاں تھیں جن کی تصحیحات حواشی پر مذکور ہیں۔ اس کتاب میں اعجازِ قرآن کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔

اسلامی علوم کے میدان میں کام کرنے والے جامعہ کے قدیم طلباء اور اساتذہ میں کچھ ایسے حضرات بھی ہیں جنھوں نے تقسیم ہند کے بعد پاکستان کو اپنا وطن بنایا ان میں سرِفہرست مشہور مصنّف و مترجم رئیس احمد جعفری ندوی کا نام ہے جنھوں نے سیرت و سوانح کے موضوع پر تین نہایت اہم اور ضخیم کتابوں کا عربی سے اُردو میں ترجمہ کیا۔ پہلی کتاب امام ابن تیمیہؒ کے تلمیذ رشید علامہ حافظ ابن قیم کی زاد المعاد" (پہلی جلد) ہے۔ اس کتاب کے سلسلے میں جیسا کہ مترجم نے خود ذکر کیا ہے "علماء کا اتفاق ہے کہ سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس سے متعلقہ مباحث

پر دنیا کی کسی زبان میں اس سے زیادہ ہمہ پہلو کتاب آج تک نہیں لکھی گئی اور اس لیے اسے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ گرامی، آپ کے اسوۂ حسنہ اور اعمالِ شب و روز کی انسائیکلو پیڈیا قرار دیا جائے تو ذرا مبالغہ نہ ہوگا۔ اس پایہ کی کتاب عربی زبان میں نہ اس سے پہلے لکھی گئی نہ بعد میں اور شاید آئندہ بھی نہیں لکھی جا سکے گی۔" [۱۱]

دوسری اور تیسری کتاب جنھیں رئیس احمد جعفری ندویؒ نے ترجمے کے لیے منتخب کیا وہ ہیں مشہور مصری عالم شیخ محمد ابو زہرہ کی مایۂ ناز تصنیفات حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حیات امام احمد بن حنبلؒ

جامعہ کے ایک اور قدیم طالب علم مولانا عزیز احمد قاسمی جو ایک طویل عرصے تک دار العلوم دیوبند سے وابستہ رہے اپنی علمی اور ذاتی خصوصیات کی بنا پر ایک ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ اسلام اور سائنس کے تقابلی مطالعے سے متعلق ان کی ایک مختصر مگر نہایت اہم تصنیف اسلامی عقائد اور سائنس اہل علم سے خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہے۔ اس کتاب کے اہم موضوعات ہیں: "اللہ تعالیٰ کا مجسم ہونا محال ہے"، "مجردِ ذات باری کا تصور"، "عرش"، "اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے" اور "اللہ تعالیٰ قادرِ مطلق ہے"۔ ان موضوعات کے تحت مصنف نے باری تعالیٰ کی ذات و صفات پر سائنس کی تازہ ترین تحقیقات سے قوی شہادتیں فراہم کی ہیں۔

عقائد ہی کے موضوع پر ایک اور اہم تصنیف عالمِ برزخ کے عنوان سے مولانا محمد سورتی، سابق استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ کی ہے۔ اس کتاب میں عالمِ برزخ کے مسائل پر قرآن پاک اور احادیثِ صحیحہ سے استدلال کرتے ہوئے مخالفین کے شبہات کا مدلل جواب دیا گیا ہے اور عالمِ برزخ کی حقیقت، موت کے بعد روح کا مقام، علیین اور سجین کیا ہیں اور عذاب و ثوابِ قبر جیسے موضوعات پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

پروفیسر مشیر الحق مرحوم جامعہ ملیہ اسلامیہ سے کئی حیثیتوں سے وابستہ رہے۔

۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۷ء تک کا عرصہ انھوں نے جامعہ میں شعبۂ اسلامک وعرب ایرانین اسٹڈیز کے پروفیسر اور صدر شعبہ کی حیثیت سے گزارا۔ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق موضوعات پر پروفیسر مشیر الحق کی تحریروں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ جامعہ آنے سے قبل وہ رسالہ تعمیر لکھنؤ سے وابستہ تھے، ان کی اس وقت کی تحریریں زیادہ تر صحابۂ کرام اور دیگر اہم اسلامی شخصیتوں کی سیرت و سوانح سے متعلق ہیں جو انھوں نے نہایت سلیس اور آسان زبان میں لکھی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ابوبکر صدیق، حضرت ابوذر غفاری، حضرت طلحہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، حضرت شیخ فرید الدین گنج شکر، نیک بیٹیاں، حضرت معین الدین چشتی، حضرت عبداللہ بن عمر، اور محبوب الٰہی وغیرہ۔

اس کے علاوہ زمانۂ حال کے پس منظر میں اسلامی شریعت کے مسائل پر مرحوم کے مضامین کا مجموعہ مذہب اور جدید ذہن کے عنوان سے ۱۹۷۸ء میں شائع ہوا۔ پروفیسر مشیر الحق مرحوم کو ہندوستان کے سیکولر معاشرے میں اسلام کی افادیت کا مسئلہ ہمیشہ دعوتِ فکر دیتا رہا۔ اس موضوع پر انگریزی میں ان کی دو مشہور کتابیں Religions of India اور Islam in Secular India بالترتیب ۱۹۷۳ء اور ۱۹۸۳ء میں شائع ہوئیں۔ اسی طرح اسلامی فقہ اور فتاویٰ بھی پروفیسر مشیر الحق کی دلچسپی کے خاص موضوع تھے۔ ان موضوعات پر انھوں نے متعدد مضامین لکھے جن میں "برصغیر میں فقہ اسلامی کے ارتقا کا ایک جائزہ" اور "فتاویٰ اور عصری مسائل" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ فتاویٰ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے سماجی اور معاشرتی مسائل کا علم حاصل کرنے کے لیے فتاویٰ سے زیادہ اہم اور کوئی ذریعہ نہیں۔ اسی طرح ترجمہ وتفسیر قرآن پر ان کے دو مضامین "ترجمۂ قرآن: کلام الٰہی کو سمجھنے کی کوشش" اور "ہندوستان میں قرآن مجید کے تراجم وتفاسیر، ایک مختصر جائزہ" اس موضوع سے ان کی دلچسپی کا ثبوت ہیں۔

پروفیسر مشیر الحق نے متعدد کتابوں کے ترجمے بھی کیے، ان میں سیرت

کے موضوع پر سید برکات احمد کی تصنیف محمد اینڈ دی جیوز کا اُردو ترجمہ رسولِ اکرم اور یہودِ حجاز کے عنوان سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ مصنف نے ترجمے کی خوبی اور بلند پایگی کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس کتاب کا ترجمہ آسان کام نہ تھا۔ اس ترجمے میں انھیں جن مشکلات سے دوچار ہونا پڑا اس کا مجھے علم ہے، مثلاً عصما بنت مروان کے اشعار کے ترجمے پر جہاں مجھے حقیقت نگاری پر اصرار تھا وہاں انھیں اُردو زبان کے مزاج، اس کے رکھ رکھاؤ اور اپنی تہذیبی روایات کی فکر تھی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ ایک حکم کی تلاش ہوئی لیکن تحکیم سے پہلے ہی پروفیسر مشیر الحق نے ایسا ترجمہ کر دیا کہ مؤرخانہ حقیقت نگاری بھی قائم رہی اور اُردو زبان کی آبرو بھی۔ کام آسان نہ تھا' اب جو کتاب سامنے ہے اسے ترجمہ نہیں اصل سمجھیے، اس ترجمے کا شکریہ مجھ سے زیادہ اس کتاب کے پڑھنے والوں پر واجب ہے۔"[۱۲]

پروفیسر مشیر الحق نے لیوی ریوین کی ایک اہم کتاب کا ترجمہ اسلامی سماج کے عنوان سے کیا۔ یہ ضخیم کتاب عہدِ وسطیٰ کے اسلامی سماج کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کی ایک عالمانہ کوشش ہے۔ مترجم نے کتاب کے دیباچے میں اس کے ترجمے کی ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"عرب ممالک میں مستشرقین کی محققانہ کتابیں عربی میں ترجمہ ہو رہی ہیں۔ البتہ ان کتابوں میں اگر کوئی بات اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہوتی ہے تو مترجمین اس پر حاشیہ لکھ کر اس کی تصحیح کر دیتے ہیں' اُردو میں ابھی تک ایسی کوئی کتاب نہیں ہے جس میں اسلامی سماج کی ایسی جامع تصویر ملتی ہو جس میں ماضی کی عہد بعہد ترقیوں کے ساتھ ساتھ مختلف زمانے اور مختلف ماحول کے مسلمانوں کا طرزِ فکر بھی اُبھر کر

۔۔۔۔۔۔ [۱۳]

اسلام دورِ حاضر میں کے عنوان سے پروفیسر مشیر الحق کی ایک اور اہم کتاب جو معروف مستشرق پروفیسر اسمتھ کے مختلف مضامین کا اُردو ترجمہ ہے، ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے دیباچے میں مترجم نے پروفیسر اسمتھ کی شخصیت اور اُن کے خیالات پر ایک تفصیلی مضمون تحریر کیا ہے جس میں وہ پروفیسر اسمتھ کے معروضی انداز سے کافی متاثر نظر آتے ہیں۔

اوپر جن شخصیات کی خدمات کا ذکر ہوا وہ جسمانی حیثیت سے اب ہمارے درمیان نہیں لیکن اپنی تحریروں میں زندہ ہیں اور ہمیشہ زندہ رہیں گی۔ اس سلسلے میں یہ بات بہت حوصلہ افزا ہے کہ اسلامی علوم کے میدان میں اپنی خدمات کا جو ورثہ انھوں نے چھوڑا ہے ان کے جانشینوں نے نہ صرف یہ کہ اس کی حفاظت کی ہے بلکہ اس میں قابلِ قدر اضافے بھی کیے ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں نام پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا ہے۔ اُن کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ انھوں نے مختلف حیثیتوں میں ایک عرصے تک جامعہ کی خدمت کی ہے اسلامی موضوعات پر آپ کے مضامین کی فہرست بہت طویل ہے۔ چند سال قبل شائع شدہ اُن کی کتاب حضرت جنید بغدادیؒ۔ شخصیت اور تصوّف تصوّف کے موضوع پر ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس میں حضرت جنید بغدادیؒ کے احوال وسوانح کے علاوہ ان کے نظریۂ توحید وصحو سے بحث کی گئی ہے۔ کتاب کے مقدمے میں مصنف کی مندرجہ ذیل تحریر اس کتاب کی وجہ تصنیف کی وضاحت کرتی ہے :

> "میرے لیے حضرت جنیدؒ کی شخصیت میں ہمیشہ سے یہی جاذبیت رہی
> میں نے ان کے افکار میں اپنے اضطراب کی دوا پائی اور ان کی گہرے
> سمندر جیسی شخصیت میں سکون وطمانیت کا گوہر بیش بہا پایا جو اپنی جگہ
> خود اضطرابِ دل کے ساتھ سکونِ گہر کی ایک پائدار علامت ہے۔" [۱۴]

کتاب کا دوسرا حصہ حضرت جنید بغدادیؒ کی معانی الہم کے اُردو ترجمے پر مشتمل ہے، یہ ترجمہ ڈاکٹر شفیق احمد خاں ندوی کے قلم سے ہے۔

جامعہ کے سابق طالب علم اور سابق اُستاد ڈاکٹر محمد سالم قدوائی جو آج کل مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے شعبۂ اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ ہیں تفسیر و حدیث کے موضوع پر اپنی دو کتابوں ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں اور علمِ حدیث اور چند اہم محدثین کے ذریعے علمی حلقوں میں معروف ہیں۔ اول الذکر کتاب جو ان کے پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے اپنے موضوع پر ایک اہم تصنیف ہے جس میں تفسیروں اور مفسرین کی فہرست کے علاوہ تفسیروں کی شروح اور حواشی کا تفصیلی تذکرہ ہے۔ دوسری کتاب تدوینِ حدیث کی تاریخ، اصولِ حدیث، اصطلاحاتِ حدیث اور ائمہ و مشاہیر محدثین کے تذکرے پر مشتمل ہے۔

اس موقع پر ڈاکٹر ماجد علی خاں کا ذکر، جو کم و بیش بیس سال سے جامعہ کے شعبہ اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ ہیں اور فی الحال اسی شعبے میں پروفیسر ہیں، ناگزیر ہے۔ مختلف اسلامی موضوعات پر انگریزی و اُردو میں اُن کی بیس سے زائد کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور مضامین کی فہرست سو تک پہنچتی ہے۔ ان میں دو کتابیں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ پہلی کتاب Muhammad The Final Messenger سیرتِ نبوی کے موضوع پر ہے۔ ۴۳۲ صفحات پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی اہمیت کے اعتراف کے طور پر رابطۂ عالم اسلامی کی طرف سے اُن کو ایک لاکھ روپے کے انعام سے نوازا گیا۔ انگریزی ہی میں اُن کی دوسری کتاب The Holy Verses جو سلمان رشدی کی کتاب The Satanic Verses کے جواب میں ہے کافی مقبول ہوئی۔ اس کتاب کا اُردو ترجمہ بھی "آیاتِ مقدسہ" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ سیرت ہی کے موضوع پر اُن کی دیگر اہم تصانیف ہیں: The Last Prophet، The Truthful Caliphs اور Islam On Evolution and Origin Of Life وغیرہ۔

اسلامی علوم کے میدان میں جامعہ سے وابستہ علمی شخصیتوں کی خدمات کا یہ محض ایک سرسری جائزہ تھا جس کے بارے میں ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا

کہ یہ ماضی اور حال کے تمام اہم کاموں کا احاطہ کرتا ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس مختصر مقالے میں کم وبیش تمام اہم کاموں کی نشاندہی کردی گئی ہے اور اختصار کی مجبوری تفصیل کی راہ میں حائل رہی۔ ■■

حوالے

۱۔ ڈاکٹر مشیر الحق : مولانا اسلم کی تاریخ القرآن۔ رسالہ جامعہ مولانا اسلم جیراجپوری نمبر، صفحہ ۱۱۹

۲۔ مولانا اسلم جیراجپوری : تاریخ القرآن : صفحات ۶۲ - ۶۷، بحوالہ مرجع سابق

۳۔ 〃 〃 تاریخ الامت، جلد ۱ (تمہید) بحوالہ مولانا اسلم مرحوم کی کتابوں کی توضیحی ببلیوگرافی از عبداللطیف اعظمی، رسالہ جامعہ مولانا اسلم جیراجپوری نمبر، صفحہ ۱۶۲

۴۔ مولانا محمد اسلم جیراجپوری : میری طالب علمی ایضاً صفحات ۳۲ - ۳۳

۵۔ ایضاً صفحہ ۳۱

۶۔ رئیس احمد جعفری ندوی : مولانا اسلم بحیثیت استاد ایضاً صفحہ ۱۵۰

۷۔ مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی : قرآن مجید کی پہلی کتاب، صفحہ ۴ - ۵

۸۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، دیباچہ عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ۔ مکتبہ جامعہ ۱۹۳۲ء

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی : عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ۔ ایک مطالعہ، مشمولہ علیم صبا۔ مرتبہ: پروفیسر محمد سالم قدوائی۔ ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، صفحہ ۲۵۹

۱۱۔ رئیس احمد جعفری ندوی : زاد المعاد کا اسلوب و انداز۔ امام ابن قیم کے طرز نگارش پر ایک نظر، نفیس اکیڈمی، کراچی، صفحہ ۲۰

۱۲۔ سید برکات احمد : اظہار تشکر بر کتاب "رسول اکرم اور یہود حجاز" بحوالہ پروفیسر مشیر الحق کی تصنیفات (تعارف وتجزیہ) از مولوی ضیاء الدین اصلاحی مشمولہ ڈاکٹر مشیر الحق : شخصیت اور فکری بصیرت۔ مرتبہ : شاہ عبدالسلام، مشیر الحق میموریل ایجوکیشنل کمیٹی، نئی دہلی ۱۹۹۴ء

۱۳۔ ڈاکٹر مشیر الحق : دیباچہ بر کتاب اسلامی سماج"

۱۴۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی : حضرت جنید بغدادیؒ۔ شخصیت وتصوف

علی گڑھ تحریک اور جامعہ ملّیہ اسلامیہ

عابد اللہ غازی

سیّد احمد خاں مسلمانوں کی قومی زندگی کا ایک قصر تعمیر کرنا چاہتے تھے جس میں بہت سے گوشے تھے۔ وہ اس پورے قصر کو تعمیر نہ کرسکے کہ انسانی زندگی محدود ہوتی ہے اور وقت کے تقاضوں سے بے نیاز نہیں ہوتی۔ انھوں نے قصر کا وہ حصّہ بنایا جس سے انھیں توقع تھی کہ بعد میں آنے والے نقشے کو سمجھیں گے اور اس کی تکمیل کریں گے۔ پر بعد میں آنے والوں نے اسے سرسیّد کا مقبرہ بنادیا۔ مقبرہ اسے کہتے ہیں جہاں انسان کا جسم دفنا کر اس پر عمارت بنادی جائے۔ لیکن ہم نے اس مقبرے میں سرسیّد کے افکار کو دفن کردیا اور وہ جو چاہتے تھے اسے بھلادیا۔ وہ بہت کچھ چاہتے تھے، ہم بہت کم حاصل کرسکے۔ وہ ہمارے سارے تمدّن کو ایک نیا رُخ دینا چاہتے تھے، ہم نے اُن کے کام کو انگریزوں کی نوکریاں حاصل کرنے پر محدود کردیا۔ وہ ہمیں حقیقی ابدی زندگی دینا چاہتے تھے، ہم نے ایک کھلونے پر بس کردیا۔

یہ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں کے الفاظ ہیں جو انھوں نے ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۴ء کو اسٹریچی ہال میں یوم سرسیّد پر تقریر کرتے ہوئے فرمائے۔ ذاکر صاحب کے ان الفاظ میں علی گڑھ تحریک، علی گڑھ، سرسیّد، جامعہ اور شاید خود ذاکر حسین الگ الگ جھلک رہے ہیں۔

سرسید واقعی بہت کچھ چاہتے تھے۔ اس میں سے بہت تھوڑا وہ منوا سکے۔ وہ ایک آزاد ادارے کے حامی تھے مگر ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہ دیا۔ حکومت نے ان کا ساتھ دیا اور ادارہ منوا دیا، مگر اس کی آزادی لے لی۔ وہ ایک اُردو یونیورسٹی چاہتے تھے۔ خود جب تک زندہ رہے اردو کے لیے لڑتے رہے۔ ان کی روش اگرچہ روزنامہ اخبار کے ایڈیٹروں سے بھی مختلف تھی اور انجمن ترقی اُردو سے بھی۔ یہی سبب ہے کہ وہ اپنے پرتو سے ایک انجمن بنا گئے جس نے اُردو کو اُردو بنا دیا۔ مگر خود زمانے کے حالات سے مجبور ہو گئے (یا مجبور بنا دیے گئے) اور اپنے ادارے میں اُردو کو کوئی مقام نہ دے سکے۔ وہ چاہتے تھے مسلمان ایک مہذب قوم بنیں انگریز اُستادوں کی تربیت ان کو مہذب قوم تو بنا سکی مگر مسلمان کا دل ذنگاہ نہ دے سکی حالات ایسے ہی تھے۔ انھیں مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ کی تعمیر کرنی تھی۔ اگر وہ مقبرہ ہی بنا سکے۔ اکثر امتحان گاہِ محبت میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ کبھی کوئی مقبرہ تاج محل بن جاتا ہے اور اکثر کوئی تاج محل تعمیر کے بعد مقبرہ معلوم ہوتا ہے۔ سرسید کو بھی اسی مشکل کا سامنا تھا۔ قوم ساتھ دینے کو تیار نہ تھی۔ علمائے کرام بدظن تھے۔ حکومت اپنا سمجھتی تھی مگر شبہہ کی نظر سے دیکھتی تھی۔ سرسید جو کچھ چاہتے تھے وہ حاصل نہ کر سکے۔ مگر انھوں نے قوم کو بتا دیا کہ وہ کیا چاہتے ہیں۔ اب یہ قوم کا کام تھا کہ وہ حالات اور وقت کے ساتھ ساتھ سرسید کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کرتی۔ مگر عجیب تماشا ہے جنھوں نے چاہا کہ وہ سرسید کے "آئیڈیل" کو حاصل کریں وہ باغی کہلائے اور جنھوں نے اس مقبرے کی مجاوری کو ہی مقصودِ حیات جانا ان کے سر پر خلافت کا تاج رکھا گیا۔ جنوں کا نام خرد پڑ گیا خرد کا جنوں۔

جامعہ کا قیام کسی مدرسے کا سنگ بنیاد نہیں جو کسی گورنر کے ہاتھوں رکھا گیا ہو بلکہ یہ ایک تحریک کا حصہ ہے جو کبھی علی گڑھ میں اور کبھی علی گڑھ سے باہر لوگوں کے دماغوں میں پنپتا رہا اور بڑھتا رہا۔ اگرچہ وہ عملی صورت میں ۲۹؍ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو آسکا۔ اس لیے جامعہ کے قیام کے اسباب پر غور کرنے کا مطلب ہے کہ ہم ان

محرکات کا پتہ لگائیں جنھوں نے جامعہ کو بنایا نہ کہ ان واقعات کا جو جامعہ کے بننے کے بعد ظہور میں آئے۔

۱۸۵۷ء کے انقلاب نے مسلمانوں کے شعور کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک نے دو حرفِ لا الہ کے سہارے دیوبند میں قومی آزادی کا قلعہ تعمیر کیا۔ دوسرے نے لیس للانسان الا ما سعیٰ پر یقین رکھتے ہوئے دنیاوی وسائل کو کما حقہ استعمال کیا اور علی گڑھ میں مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ تعمیر کی، جہاں سے وہ اپنی نئی زندگی کا سفر شروع کر سکیں۔ ان میں ایک شعور کی رہنمائی مولانا قاسم صاحبؒ فرما رہے تھے اور دوسرے شعور کی سرسید علیہ الرحمۃ۔

سرسید چاہتے تھے کہ جو انقلاب یقینی ہے اس کی زد میں آنے سے کیا فائدہ۔ جس سیلاب کا رُخ نہیں موڑا جا سکتا اس سے بچنے کے لیے کشتی کی تعمیر کرنی چاہیے۔ یہ فیصلہ عقل کا تھا۔ مگر عشق کا تقاضا یہ نہ تھا۔ وہ تن تنہا صحراؤں کی خاک چھان سکتا ہے، پتھروں کے سینے سے جوئے شیر نکال سکتا ہے، مگر مصلحتِ وقت کا انتظار نہیں کر سکتا۔ زندگی کی تخلیق بے خودی و ہشیاری سے ہوتی ہے۔ وضعِ عشق اپنی جگہ نیازِ عشق بھی لازم ہے۔

سرسید نے بارہا چاہا کہ مولانا طلبہ کی دینی تربیت کریں اور دنیاوی وسائل فراہم کرنے کا بار مجھ پر چھوڑ دیں مولانا نے فرمایا "ایلوے میں کتنا بھی شہد کیوں نہ ڈالو وہ میٹھا نہیں ہو سکتا۔" مگر نباضِ وقت کا فیصلہ تھا کہ اس مرض کا علاج ایلوا ہے اور صرف ایلوا ہے۔ اس کو شہد ڈال کر گوارہ بنایا جا سکتا ہے مگر محض شہد دوا نہیں بن سکتا۔ ۱۸۵۷ء سے مسلمانوں کو ہزار نقصان پہنچے ہوں، ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اس کو علی گڑھ اور دیوبند مل گئے۔ اگرچہ دل و دماغ بٹ کر ایک دوسرے کے مقابل آ گئے تھے جس کے سبب وہ بڑا فائدہ جو ہونے والا تھا حاصل نہ ہو سکا۔

سرسید انگریزی تعلیم کے حامی ضرور تھے مگر ان کا دماغ انگریزوں کی دسترس سے آزاد تھا۔ ان کی زندگی کا ایک بڑا نصب العین تھا اور وہ تھا

مدرسۃ العلوم کے ذریعے مسلمانوں کے شعور کی جلا۔ انگریزوں نے سرسید کے ضمیر کے لیے بڑی بڑی قیمتیں مقرر کیں مگر وہ انھیں خرید نہ سکے۔ تب انھوں نے دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور سرسید کو بھی اپنا ہاتھ بڑھا دینے میں تامل نہ ہوا۔ سرسید بڑے بھرم کے آدمی تھے۔ اس کا اندازہ ہمیں صرف اُس وقت ہو سکتا ہے جب ہم اُس دَور کا جائزہ لیں اور سرسید کے گرد و پیش کو دیکھیں۔ وہ علمار کے طبقے سے الگ انگریزوں اور انگریز پرستوں کے حلقے میں تھے۔ انگریزوں کا قبضہ تمام ہندوستان پر تھا اور اسباب وسائل کے خزانے کی کنجیاں ان کے ہاتھ میں تھیں۔ مگر اس ماحول میں بھی سرسید کا دماغ آزادانہ سوچتا تھا۔ وہ اس دَورِ غلامی میں آزاد یونیورسٹی کے تصور کو سینے سے لگائے ہوئے تھے۔ انگریزی کے بڑھتے ہوئے اثر کے ساتھ ہی اردو کی ترویج کے لیے کوشاں اور حکومت کی پالیسی کے خلاف ہندو مسلم اتحاد کے حامی۔

سرسید اس ماحول کا مقابلہ کر کے اپنی بات منوانا چاہتے تھے مگر اس ماحول میں ان کی کون سُنتا۔ لہٰذا سرسید کو اپنی خواہشوں سے بہت کم ہی قبول کرنا پڑا۔ سرسید نے ان حالات کا مقابلہ ضرور کیا مگر غیر شعوری طور پر وہ اس ماحول کے اثر سے نہ بچ سکے۔ لہٰذا فوراً ہی تعلیم کا مقصد مسلمانوں کو ترکوں کی طرح ایک مہذب قوم بنانا ٹھہرایا گیا جو انگریزوں کے ساتھ ٹیبل پر بیٹھ کر چھُری کانٹے کے ذریعے کھا سکے۔ اور علی گڑھ تعلیم کا مقصد انگریز اور مسلم دوستی ہو گیا۔ سرسید اگر انگریزوں اور مسلمانوں میں دوستی کے قائل تھے تو یہ بات کوئی قابلِ اعتراض نہ تھی، مگر وہ انگریزوں کو مسلمانوں کا سچا دوست سمجھنے لگے اور ان کی بہبودی کی تمامتر امیدیں انگریزوں سے وابستہ کر دیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی گڑھ میں انگریز کا اثر و اقتدار بڑھنا شروع ہوا۔ مینجنگ کمیٹی کا سکریٹری مسلمان ضرور ہوتا تھا مگر حکم انگریز بہادر کا چلتا تھا۔ کالج قوم کی ملکیت تھا اور قوم کے نونہالوں کی تربیت انگریزوں کے ہاتھ میں تھی۔

سرسید کا مقصد اس دوستی سے یہ تھا کہ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان نفرت ختم ہو جائے اور مسلمان ان سے نہ صرف اعلیٰ اطوار سیکھیں بلکہ علوم جدیدہ کا

اکتساب بھی کریں تاکہ موجودہ متمدن دنیا میں وہ کسی قابل بن سکیں۔ مگر اس کا اثر ناپختہ دماغوں پر یہ ہوا کہ انھوں نے بجائے انگریز دوستی کے انگریز پرستی شروع کردی۔ سرسید نے اپنے دور تک اس ماحول کو کافی سنبھالا لیکن ان کے بعد بت افرنگ کی عشوہ طرازیاں عشق مجازی کے پرستاروں کو مسحور کرکے رہیں اور آہستہ آہستہ پارسایانِ مشرق کی نگاہوں پر مصلحتِ وقت اور خوشنودی طبع یار کے حسین پردے پڑتے گئے۔

انگریزوں کا اثر و اقتدار خود سرسید کی زندگی میں کالج کے ماحول پر اپنا قبضہ جما چکا تھا۔ یہاں تک کہ مولوی سمیع اللہ صاحب جو کبھی سرسید کے دست راست تھے کالج کی منیجنگ کمیٹی سے بڑی ترکیب سے نکالے گئے۔ اسی زمانے میں جسٹس محمود سرسید کے جوائنٹ سکریٹری چنے گئے اس طرح اس خطرے کا استیصال کردیا گیا جو کالج کو مولوی سمیع اللہ جیسے مشرق پرستوں کے ہاتھ میں دے سکے۔ یہ سب کچھ سرسید کے ذریعے ہوا۔ شاید ان کی خوشی سے نہ ہوا ہو۔ مگر اس کے علاوہ چارۂ کار ہی کیا تھا۔ کالج میں مولوی سمیع اللہ کی موجودگی کا مطلب تھا کالج کا بند ہوجانا۔ جن سہاروں کی بنیادوں پر کالج قائم تھا، وہ مولوی سمیع اللہ کو برداشت نہ کرسکتے تھے۔ سرسید چاہتے تھے کہ یہ کالج بہر قیمت قائم رہے۔ مسلمان اب تک انگریزی سے بغاوت کرکے بہت نقصان اُٹھا چکے تھے۔ ہندوستان میں تمام بڑے عہدوں پر اربابِ وطن کا قبضہ تھا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج بڑھتی جارہی تھی۔

جسٹس سید محمود اور محسن الملک کے زمانے میں انگریزوں کا اقتدار کالج میں شباب پر رہا۔ اس زمانے میں انگریز اساتذہ کالج کی سیاست پر بُری طرح چھائے رہے۔ ایک طرف تو ان کی کالج کے لیے خدمات تھیں جس کے سبب ہر شخص ان کی عزت کرتا تھا۔ دوسری طرف وہ مسلمانوں سے ہمدردی بھی رکھتے تھے مگر وہ مسلمانوں کی اس ہمدردی کے پردے میں اپنی قوم اور حکومت کی خدمت بڑی خوش اسلوبی سے انجام دے رہے تھے۔ ان کی دوستی نے مسلمانوں کے دماغوں پر جو اثر چھوڑا اس کا حاصل تھا ہندو اکثریت کا خوف۔ حکومت کی چاپلوسی اور خوشامد اور کانگریس

کی مخالفت۔

اس دور کی علی گڑھ کی سیاست انگریزوں کے اشاروں سے زیادہ نہ تھی۔ اس زمانے میں یہ امر ناگزیر بھی تھا۔ کیوں کہ جو ڈراوے اس وقت انگریزوں کی طرف سے کالج بند کرنے کے مسلمانوں کو ملتے رہتے تھے ان کا تقاضا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اشاروں پر چلنے کے لیے مجبور کردیں۔ انگریزوں نے علی گڑھ سے ہندی کے مقابلے میں اُردو کی تحریک شروع کرائی۔ کانگریس کے مقابلے میں انڈین پیٹریٹک ایسوسی ایشن اور مسلم پیٹریٹک ایسوسی ایشن قائم کرائیں مگر جب محسن الملک نے ۱۸ اپریل ۱۹۰۰ء کو ایک سرکاری فیصلے کے خلاف آواز اٹھائی جو اُردو کے ساتھ دیوناگری کے سمن اور درخواستوں کو بھی عدالت میں جگہ دیتا تھا تو وہ معتوب ٹھہرائے گئے۔ پھر بعد میں نہ صرف وہ اپنے اس خلوص پر پشیمان ہوئے بلکہ سر میکڈانلڈ کی خوشنودی اور کالج کی بقا کی خاطر انھیں انجمن ترقی اُردو (ذرا غور کیجیے) سے بھی استعفیٰ دینا پڑا۔ محسن الملک نے ایک بار یہ کوشش بھی کر دیکھی کہ مسلمان سیاسی جماعت بنا کر اپنے مطالبات حکومت کے سامنے پیش کریں مگر وہی حکومت جو کانگریس کے مقابلے میں انڈین پیٹریٹک ایسوسی ایشن اور مسلم پیٹریٹک ایسوسی ایشن کی سرپرستی کرتی تھی، اب مسلم پولٹیکل آرگنائزیشن کو اپنے مقاصد کے خلاف سمجھنے لگی۔

مگر اب آسمان رنگ بدل رہا تھا۔ تقسیم بنگالہ کے بل کے خلاف حکومت ہندو مسلم اتحاد کا نظارہ دیکھ چکی تھی۔ کان پور میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر طاعون کے سلسلے میں حکومت کی احتیاطی تدابیر کی مخالفت کی تھی۔ کانگریس کی ترقی کے ساتھ ہندو مسلم اتحاد کا تصور بھی عام ہوتا جا رہا تھا۔ حکومت ہندوؤں کو ہندی کا نعرہ دے کر کافی مسلح کر چکی تھی۔ مسلمانوں کی خاموشی کے زمانے میں جو خلا پیدا ہو گیا تھا وہ بھی حکومت نے ہندوؤں کے ذریعے پُر کر دیا تھا۔ اب وقت آگیا تھا کہ مسلمانوں کو میدان میں لایا جائے۔ حکومت کی مصالح، لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے فرمان، مسٹر آرچبولڈ پرنسپل کالج کے مشورے اور نواب محسن الملک کی مدد سے

مسلمانوں کا ایک وفد اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے وائسرائے ہند سے ملا۔ سیاسی حقوق کی فہرست پہلے سے مسٹر ارچیولڈ بنا ہی چکے تھے۔ جن کا تعلق مسلمانوں کی بہبود سے تھا۔ وائسرائے بہادر نے خندہ پیشانی سے ان مطالبات کو سُنا اور الطاف خسروانہ سے مسلمانوں کی وفاداری اور نظم وضبط کی تعریف کی۔ نیاز مندوں کو اشارہ کافی تھا۔ فوراً ہی مسلمانوں کی دیرینہ سیاسی جماعت کی آرزو کی تعبیر "مسلم لیگ" کی شکل میں نکلی جس کا مقصد مسلمانوں کو سرکار کی وفادار اور مودب رعایا بنانا اور ان کے مطالبات کو کمال نیاز مندی سے سرکار کی خدمت میں پیش کردینا قرار پایا۔ مسلم لیگ کی پالیسی کافی عرصے تک بلکہ یوں کہیے کہ جب تک کالج کے اثر واقتدار میں رہی، ان مقاصد پر پوری طرح کاربند رہی۔

سرسید کے جانشینوں میں نواب وقار الملک ایک خاص طرز فکر کے آدمی تھے۔ اگرچہ وہ اکثر حالات کا ساتھ دینے پر مجبور ہوئے مگر کبھی کبھی انھوں نے حالات کو بھی اپنا ساتھ دینے پر مجبور کیا۔ وقار الملک کی سکریٹری شپ کا زمانہ عجب کش مکش کا زمانہ تھا۔ ایک طرف تو ملک میں شعوری دور شروع ہوچکا تھا۔ پھر نواب صاحب بھی کچھ کم بیدار مغز آدمی نہ تھے۔ جس کا سبب یہ ہوا کہ کالج میں انگریزوں کا اقتدار آہستہ آہستہ کم ہونا شروع ہوا۔ اب تک کالج کے سکریٹری کا کام زیر سایہ ہمایونی انتظامات کی نگہداشت تھا اور تعلیمی خدمات یورپین پرنسپل کے ذمے تھیں۔ ان پر اتنا اعتبار کیا جاتا تھا کہ وہ سیاہ وسفید کے مالک بن بیٹھے تھے۔ گویا کالج کے یہ ملازمین پورے بورڈ پر حاوی تھے۔ اب تک کسی شخص نے یہ کوشش بھی نہ کی تھی کہ اُن کے اختیارات کی تشریح کردے۔ نواب صاحب شاید اس حالت سے تنگ آچکے تھے لہٰذا انھوں نے مسٹر ارچیولڈ پرنسپل کالج سے ایک بار ٹائم ٹیبل منگایا۔ نزاکتِ مزاجِ یار کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے ٹائم ٹیبل کے ساتھ اپنا استعفیٰ بھی پیش کردیا اور ساتھ ہی معاملے کو لیفٹیننٹ گورنر تک لے جانے کی دھمکی بھی بھجوائی۔ کالج کے دوسرے یورپین اسٹاف کے دوسرے ممبروں نے بھی اس کو پرنسپل کی توہین سمجھا اور استعفیٰ

پیش کر دیا۔ معاملہ گورنر تک پہنچا۔ انصاف کا تقاضا تھا کہ فیصلہ سفید عدالت سے سفید مدعیوں کے حق میں ہو۔ علی گڑھ میں جب اس فیصلے کی خبر پہنچی تو طلبہ میں تمام غصہ پھیل گیا اور انھوں نے یورپین اسٹاف کے خلاف اسٹرائک بھی کر دی۔ ادھر آفتاب احمد خاں کی صدارت میں بورڈ کا جلسہ ہوا جس نے یہ فیصلہ کیا کہ گورنر بہادر کو بحیثیت مربی کے اتنا ہی اختیار رہے کہ وہ اپنی تجاویز ٹرسٹیوں کی مرضی پر چھوڑ دیں۔ وہ چاہیں تو منظور کریں نہیں تو اپنے وجوہ اختلاف لکھ کر گورنر صاحب کی خدمت میں واپس کر دیں۔ بورڈ کے اس ریزولیوشن کا اثر یہ پڑا کہ تمام ہندوستان سے مسلمانوں نے اس کی تائید میں ریزولیوشن پاس کر کے گورنر صاحب کی خدمت میں بھیجے۔ زمانہ اب ذرا بدل چکا تھا لہٰذا گورنر صاحب بھی اس تجویز کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ لہٰذا لیفٹیننٹ گورنر نے اپنے احکامات واپس لیے اور سر مزمل اللہ خاں کی وساطت سے بعد میں فریقین میں صفائی ہوئی۔ مگر یہ صفائی عارضی تھی۔ جو کش مکش شروع ہو چکی تھی وہ ختم ہونے والی نہ تھی۔ اب جب کہ کانگریس نے وفاداری کے ساتھ شرط استواری لگا رکھی تھی تو یہ حرکت کچھ تعجب خیز بھی نہ تھی۔ مگر حقیقتاً یہ مسلمانوں کی بہت بڑی جست تھی۔

حکومت سمجھتی تھی کہ ذرا سی آزادی بھی اس قوم کے سمند ناز پر تازیانہ ہوگی۔ مگر ہے وہی بات یوں بھی اور یوں بھی۔ جن دماغوں کو بدلنے میں مدتیں لگتیں وہ ایک آن میں بدل گئے۔ وہ گروپ جو سر سید کے دور میں تعلیمی پالیسی کے اختلافات کے سبب علی گڑھ چھوڑ چکا تھا ان لوگوں سے مل گیا۔ مولانا شبلیؒ نے اس زمانے میں کئی نظمیں لکھیں جن میں آزاد یونیورسٹی کے قیام اور کالجوں کے یونیورسٹی سے الحاق پر زور دیا ہے۔

ہمیں یک حرف ازایں یونیورسٹی مدعا باشد
کہ ایں سررشتۂ تعلیم مادردست ما باشد
علوم تازہ راباشرع وحکمت تازہ آمیزیم
الٰہی باریاضی وطبیعی آشنا باشد

قوم کا دیکھیے بچپن کہ یہ سب سُن کے کہا
جو کھلونا مجھے دکھلایا تھا لوں گی تو وہی

خود نواب وقار الملک کے دماغ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کس طرح زمانہ اور حالات کے ساتھ ساتھ وہ بدلا تھا۔ وہ نواب وقار الملک جو ۱۹۰۶ء میں طلبہ کو نصیحت کر رہے تھے "ہمارا وجود اور گورنمنٹ وجود لازم وملزوم ہیں۔ انگریزوں کے بغیر ہم عزت اور آسودگی سے نہیں رہ سکتے۔ اُن کو (طلبہ کو) اس بات کی تلقین کی جائے کہ وہ اپنے تئیں مثل انگریزی فوج کے تصوّر کریں اور تاجِ برطانیہ کی حمایت میں اپنی جانیں قربان کرنے اور خون بہانے کو تیار رہیں اور گورنمنٹ سے اپنے حقوق نہایت ادب اور متانت سے طلب کریں نہ کہ اس طریق پر جس پر ہمارے ابنائے وطن کا عمل ہے۔"

اب اس طرح گویا تھے:

"اب ہم کو اپنا تعلیمی پروگرام بدل دینا چاہیے۔ یعنی اب تک جو یہ خیال تھا کہ کالج ترقی کرے اور آل انڈیا مسلم یونیورسٹی بنے اور اس یونیورسٹی کے ذریعے ہم اپنی ہر قسم کی قومی تعلیمات کا انتظام کر سکیں گے۔ اس کی جگہ اب ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ تمام مسلمانوں کے واسطے اپنی ایک علیحدہ جامعہ اسلامیہ (قومی دارالعلوم) خود قائم کریں اور جو سرمایہ اس یونیورسٹی کے لیے جمع ہوا ہے وہ اس جامعہ ملیہ کے سپرد کر دیا جائے۔"

۱۹۱۴ء کے فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسے میں جو پیغام وقار الملک نے دیا اس میں بھی وہ اپنے مطالبے پر سختی سے قائم ہیں:

"امید ہے کہ یونیورسٹی اس بات کا زیادہ اہتمام رکھے گی کہ حکومت کا یونیورسٹی کے اندرونی انتظامات میں زیادہ شامل ہونا سرسید مرحوم ومغفور اور سید محمود مرحوم و مغفور کے اصولوں کے بالکل منافی ہے اور اسی اختیارات کی بحث میں اس بات کو صاف کر دینا چاہیے کہ چانسلر کے اختیارات گورنر جنرل باجلاس کو کسی صورت نہ

تفویض کیے جائیں۔"

یہی نہیں بلکہ وقار الملک اپنے خیالات میں اتنے آگے بڑھ چکے تھے کہ وہ اس قومی دارالعلوم کو اردو یونیورسٹی کی شکل میں دیکھنے کے لیے بے تاب تھے۔

مولانا آزاد کا الہلال اور مولانا محمد علیؒ کا کامریڈ مسلمانوں میں نئے شعور اور نئی زندگی کو پیدا کر رہے تھے۔ مولانا شبلی جنھوں نے مسلمانوں میں اسلاف پرستی کو زندہ کیا تھا اب اپنی نظموں سے ان میں نئی بیداری پھونک رہے تھے۔ مسلم لیگ کی پالیسی میں تبدیلی ہو چکی تھی۔ بلقان کی جنگ نے مسلمانوں میں ایک جذبۂ خود اعتمادی پیدا کر دیا تھا۔ اسی زمانے میں کانپور میں مسجد شہید کرنے کا واقعہ پیش آیا۔ ان تمام واقعات کے علاوہ جو سب سے بڑا حادثہ مسلمانوں پر گزرا وہ ترکی پر عیسائیوں کا قبضہ تھا۔ حکومت نے جنگ کے آغاز میں وعدہ کیا تھا کہ ہمارا مقصد ترکی کی بقا کو چیلنج کرنا نہیں۔ مگر ۱۳ر نومبر ۱۹۱۸ء کو جب ترکوں نے التوائے جنگ کے صلحنامے پر دستخط کروائے فوراً ہی افواج افرنگ نے موصل پر حملہ کر دیا۔ مسلمان پہلے کب حکومت سے خوش تھے اس واقعے کے بعد تو وہ سر بکف ہو کر میدان میں نکل آئے۔ خلافت کمیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ حکومت سے ترک موالات اور بدیشی مال کی تجویز پاس ہوئی۔ خلافتِ عثمانیہ سے اگرچہ صرف مسلمانوں کا تعلق تھا مگر اس زمانے میں گاندھی جی کی قیادت میں تمام ہندو بھی اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لے رہے تھے۔ یہ وہ وقت تھا کہ ہندو مسلم اتحاد اپنے شباب پر تھا۔ مولانا محمد علیؒ اور گاندھی جی قوم کے دل و دماغ پر چھائے ہوئے تھے۔

جنگِ عظیم کے اختتام پر جب حکومت نے رولٹ ایکٹ نافذ کیا تو کانگریس نے اس کے خلاف عدم تعاون کی تحریک شروع کی۔ مولانا محمد علیؒ خود اس تحریک کے مبلغین میں سے تھے۔ تمام ہندوستان میں ہندو اور مسلمان اس تحریک میں حصّہ لے رہے تھے۔ علی گڑھ میں اگرچہ وقار الملک کے انتقال کے بعد آزاد بندوں کا گروپ پھر وقتی طور پر دب گیا تھا۔ مگر اس تحریک میں علی برادران، حسرت موہانی اور ظفر علی خاں کی شرکت کے سبب علی گڑھ اس تحریک سے نا مانوس نہ تھا۔ اسی تحریک عدم تعاون کا

ایک پہلو یہ بھی تھا کہ ہندوستانی سرکاری ملازم حکومت سے تعاون نہ کریں اور ان کی ملازمتیں چھوڑ دیں اور سرکاری مدارس میں طلبہ عام اسٹرائک کریں اور قومی تحریک آزادی میں حصہ لیں۔ اس کام کا آغاز گاندھی جی نے بنارس سے کرنا چاہا مگر مولانا محمد علی نے فرمایا کہ اس وادی عشق میں راہ ہم دکھائیں گے۔ گاندھی جی نے جو علی گڑھ کے اس شوق کو دیکھا تو انھوں نے بھی علی گڑھ سے ہی آغازِ کار کا فیصلہ کیا۔ کشاں کشاں یہ لوگ علی گڑھ پہنچے۔ دل شوق سے بے تاب مگر دماغ میں وساوس کبھی کبھی راہ پا جاتے تھے۔ علی گڑھ میں اگر ایک طرف قومی تحریک شباب پر تھی تو دوسری طرف آخر یہ کالج سرکاری تھا۔ یونین میں جلسہ ہوا۔ دونوں گروپ تیار ہوکر پہنچے۔ گاندھی جی، محمد علی، شوکت علی، آزاد سبحانی، غرض ہر ایک نے قومی غیرت کو پکارا۔ مگر مخالفین کے اعتراض میں خلوص کا بے پناہ جذبہ دب کر رہ گیا۔ جلسہ ناکامیابی پر ختم ہوا۔ کسی کو خیال بھی نہ تھا کہ علی گڑھ کے پُرجوش نوجوان کاندھا ڈال دیں گے۔ دن گزر کر رات آئی۔ جلسے کی ناکامیابی پر ایک طرف مصلحتِ وقت خوشیاں منا رہی تھی۔ دوسری طرف غیرتِ امت نوحہ کناں تھی۔ گاندھی جی جا چکے تھے۔ اولڈ بوائز لاج میں شوکت علی گردن جھکائے بیٹھے تھے۔ ان کے چاروں طرف مٹھی بھر آدمی تھے۔ دل غمناک اور آنکھیں نمناک جیسے غیرت سے خونِ دل قطرہ قطرہ ٹپک رہا تھا۔ اپنی ناکامی کا تو شاید غم نہ تھا۔ اپنا ہی گھر تھا۔ پھر یہ برتاؤ اپنے ہی گھر میں ان لوگوں کے ساتھ کب کب نہ ہوا تھا مگر افسوس اس بات کا تھا کہ جس شخص کو یہ علی گڑھ کی حُب الوطنی کا نمونہ دکھانے لائے تھے وہ کیا سوچتا ہوا گیا ہوگا۔ اتنے میں طلبہ کی ایک جماعت داخل ہوئی، بڑی دیر تک گفتگو رہی۔ گناہ اور انفعالِ گناہ دونوں شب کی تاریکی کو پسند کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف تحریک کو ناکام بنانے کی خوشی تھی تو دوسری جانب طلبہ میں شرمندگی کا احساس ہو چلا تھا۔ شوکت علی کے آنسو ملت کے دردمندوں نے زمین پر نہ گرنے دیے۔ دوسرے روز پھر جلسہ ہوا۔ اس بار رنگ ہی اور کچھ تھا محفل کا۔ ایک طالب علم نے اتفاق سے یہ پوچھ لیا کہ اگر ہم ادارہ چھوڑ دیں تو ہماری

آیندہ تعلیم کا کیا ہوگا۔ مگر وہ لعن طعن کا مورد بن گیا۔ اس بار ایک طالب علم کھڑا ہوا۔ میانہ قد، چہرے پر داڑھی بھی تھی۔ طلبہ کا جانا پہچانا۔ لوگ گوش برآواز ہوئے۔ اس طالب علم نے کہا کہ مجھ سے پہلے جس طالب علم نے آیندہ تعلیم کے متعلق سوال کیا وہ صحیح تھا اور یہ پوچھنا ہر طالب علم کا حق ہے۔ تمام اُمیدیں جیسے یکبارگی ختم ہوتی گئیں۔ مجمع میں شور بلند ہونے والا تھا کہ اس طالب علم نے اعلان کیا کہ" اسٹرائک کے خیال کو میں سب سے پہلے خوش آمدید کہتا ہوں اور ساتھ ہی یہ اعلان کرتا ہوں میں اپنا وظیفہ بھی چھوڑ رہا ہوں"۔ یہ طالب علم ذاکر حسین تھا۔ جس کے اعلان نے پورے مجمع میں ہنگامہ بپا کر دیا۔ اس کے بعد طلبہ اور اساتذہ نے اپنے وظائف اور ملازمتیں چھوڑنے کا اعلان کیا۔ آہستہ آہستہ ان آزادگان شوق کی فہرست میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔

یہ خبر یونیورسٹی میں بجلی کی طرح پھیلی۔ اب کے شاطر نے نئی چال چلی۔ تمام ریاستوں کو اور والدین کو خطرناک صورتِ حال کے تار دیے گئے۔ جس میں ان کو سخت تاکید کر دی گئی کہ وہ اپنے بچوں کو بلالیں۔ مگر وہ جذبہ جو بیس سال سے اندر ہی اندر گھٹ رہا تھا حکومت کے خوف اور ملازمتوں کے لالچ سے نہ دب سکا۔ کالج پر جن لوگوں کا قبضہ تھا انھوں نے کالج کو بند کرنا منظور کیا مگر یہ نامنظور کیا کہ ان جانفروشوں کے ہاتھ میں یہ ادارہ آجائے۔ ادھر ان لوگوں کا مقصد بھی کالج میں عہدے حاصل کرنا نہ تھا، بلکہ نوجوانوں کو مصلحت کے دلدل سے نکالنا تھا۔ مگر اب راہ عمل کیا ہو۔۔۔؟ نہ زر! نہ زمین !!

خلوصِ عشق نے وسائل کے مقابلے میں ہار ماننے سے انکار کر دیا۔ نوجوانوں کے ارادوں نے سختیوں کے مقابلے میں ٹھہرنے کا عزم کر لیا تھا۔ وسائل خواہ کچھ بھی نہ ہوں۔ حالات کتنے بھی سخت کیوں نہ ہوں کام تو بہرحال شروع ہونا تھا۔ لہٰذا حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کو بسترِ علالت پر سے ہی بلوایا گیا۔ ضعیفی کے سبب حالت یہ تھی کہ خود دل کے جذبات کے اظہار پر زبان کو قابو نہ تھا۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے آپ کا خطبہ پڑھا:

"میں نے اس پیرانہ سالی اور علالت میں کہ جس کو آپ خود ملاحظہ فرما رہے ہیں آپ کی دعوت پر اس لیے لبیک کہا کہ میں اپنی ایک گم شدہ متاع کو یہاں پانے کا امیدوار ہوں۔

اے نونہالانِ وطن! جب میں نے دیکھا کہ میرے درد کے غم خوار (جس سے میری ہڈیاں پگھلی جا رہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا۔

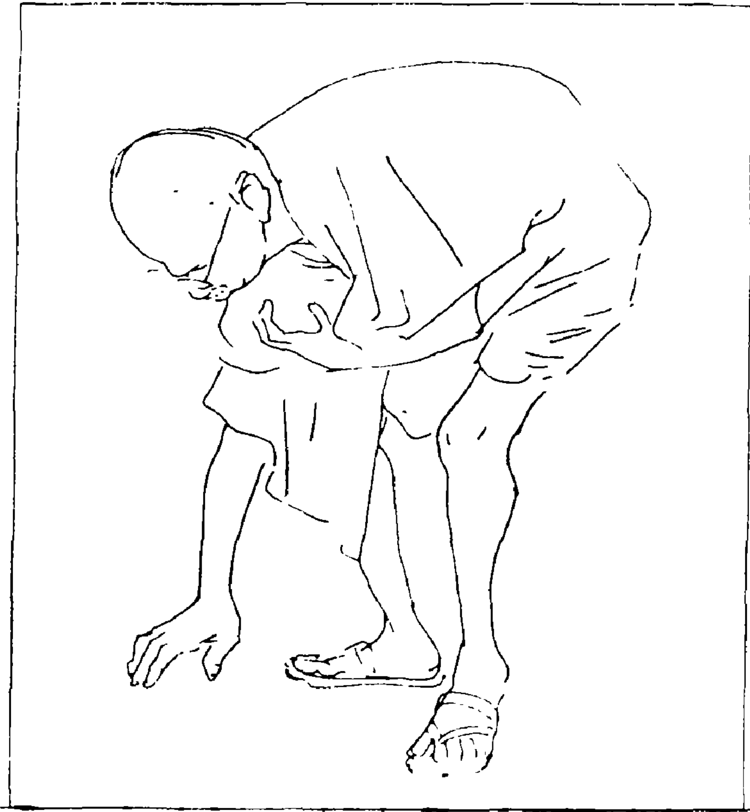
اہلِ نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں بظاہر علی گڑھ کی طرف آیا ہوں اس سے زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا ہے۔

میرے اکابرِ سلف نے کبھی بھی کسی زبان کے سیکھنے یا دوسری قوموں کے علوم و فنون حاصل کرنے پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ ہاں یہ بیشک کہا گیا کہ انگریزی تعلیم کا آخر اثر یہی ہے جیسا کہ دیکھا گیا کہ لوگ نصرانیت کے رنگ میں رنگے جاتے ہیں یا حکومتِ وقتیہ کی پرستش کرنے لگتے ہیں تو ایسی تعلیم سے مسلمانوں کا جاہل رہنا ہی اچھا ہے۔"

داخلے شروع ہوئے اور قافلہ شوق آگے بڑھنے کے لیے تیار ہو گیا۔ جامعہ کے قیام کے وقت جو کیفیات تھیں اس کا اندازہ شاید ذاکر صاحب کے ان الفاظ سے ہو سکے:

"اس وقت کسی بڑے مکان کا سنگِ بنیاد نہیں رکھا گیا تھا کسی عمارت کا افتتاح نہ ہو سکا تھا۔ چندوں کا اعلان بھی نہ ہوا تھا کہ یہ قافلہ سر و سامان چھوڑ کر بے سر و سامانی کی طرف روانہ ہو رہا تھا۔ یہ وقتی فائدوں کے بدلے وقتی نقصان کا سودا کر رہا تھا اسے عاجلہ کے مقابلے میں آخرت زیادہ عزیز تھی۔ وہ محنت و مشقت کا عزم لے کر تعمیرِ نو کے لیے نکلا تھا۔ اور اس کی کلفتوں اور محنتوں کو دوسری سہولتوں اور تن آسانیوں سے زیادہ عزیز نہ رکھتا تھا۔ یوں اور اس طرح جامعہ ملیہ کا کام شروع ہوا تھا ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو۔" (تلخیص)

■■ ■■



عمل: راماچندرن

گاندھی جی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

ظفر احمد نظامی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے قومی سیاسی تحریک کے بطن سے جنم لیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے بانیوں میں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری اور مولانا محمود حسن کے ساتھ ہی مہاتما گاندھی کا نام بھی شامل ہے۔ دراصل جب پہلی عالمگیر جنگ ۱۹۱۸ء میں اپنے اختتام کو پہنچی تو برطانوی حکومت نے ہندوستانیوں پر رولٹ ایکٹ کا گھناؤنا قانون مسلط کر دیا اور جنگ میں فتحیاب اتحادیوں نے ترکی مقبوضات کا مجرمانہ منصوبہ تشکیل دے کر دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک شدید داخلی ہیجان میں مبتلا کر دیا۔ حکومت کے ان اقدامات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی تو جلیان والا باغ جیسے المناک واقعات رونما ہوئے۔ ایسی صورتِ حالات میں گاندھی جی نے قوم کے سامنے غیر ملکی حکومت سے عدم تشدد پر مبنی عدم تعاون کی تحریک کی تجویز پیش کی تو ملک کے ہر طبقے نے اس کا خیر مقدم کیا۔ ان کے سات نکاتی پروگرام میں یہ شق بھی شامل تھی کہ ان تمام تعلیمی اداروں کا بائیکاٹ کیا جائے جنھیں حکومت کی سرپرستی یا مالی امداد میسر تھی۔ اس سلسلے میں قومی رہنماؤں کا پہلا قدم علی گڑھ کی جانب اٹھا اور علی برادران کے مشورے پر گاندھی جی نے ان طلبار کے والدین کے نام ایک اپیل جاری کرتے ہوئے ان سے

عدم تعاون کی درخواست کی۔ انھوں نے اپیل میں کہا کہ "آپ کے بچے علی گڑھ میں زیرِ تعلیم ہیں۔ آپ کو اپنے بچوں کی تعلیم کے سلسلے میں جو فکر لاحق ہے اس میں میں بھی آپ کا شریک ہوں کیوں کہ میں خود چار بچوں کا باپ ہوں اور مجھے اس سلسلے میں والدین کے فرائض کا احساس بھی ہے لیکن میں ان سب پر اس فرض کو ترجیح دیتا ہوں جو خدا کا حق ہے۔ میں نے مختلف مقامات پر ہزاروں والدین سے خطاب کیا اور کسی نے اس تجویز کی مخالفت نہیں کی کہ ان کے بچے ان تعلیمی اداروں سے باہر نکل آئیں جو حکومت کے زیرِ نگرانی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر میں آپ کی مرضی کے خلاف آپ کے بچوں سے یہ کہوں کہ وہ اپنے اسکول اور کالج کو خیرباد کہہ دیں تو آپ کے جذبات کو صدمہ نہیں پہنچے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ علی گڑھ کے طلبا کے والدین بھی دوسری جگہوں کے والدین ہی کی طرح اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوں گے کہ وہ اپنے بچوں کو گورنمنٹ کے یا حکومت سے امداد پانے والے اسکولوں اور کالجوں سے باہر نکال لیں جس نے مسلمانوں کے خلاف غداری کر کے اور پنجاب میں اپنے ظالمانہ سلوک سے پوری قوم کی توہین کی ہے۔ کاش آپ کے دلوں میں یہ احساس جاگزیں ہوتا کہ وطن عزیز کی قسمت ہم والدین کے ساتھ نہیں بلکہ ہمارے بچوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ کیا ہم اپنے بچوں کو غلامی کی اس لعنت سے نجات نہیں دلائیں گے جس نے ہمیں اپنے پیٹ کے بل رینگنے پر مجبور کر دیا ہے؟... اگر وہ آزاد بچوں اور بچیوں کی طرح تعلیم حاصل کریں تو اس سے ان کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔"

اگرچہ لوگوں کی خاصی تعداد پر اس اپیل کا اثر ہوا مگر محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے انتظامیہ نے اس کی زبردست مخالفت کی اور عدم تعاون کی تجویز کے خلاف قرارداد منظور کر کے صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ تاہم کالج کے طلبا کی دعوت پر گاندھی جی علی برادران کے ساتھ علی گڑھ پہنچے اور ۱۲؍ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو انھوں نے یونین کلب میں طلبا سے خطاب کرتے ہوئے انھیں عدم تعاون یا ترکِ موالات کا پیغام دیا، اس تحریک کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی اور انھیں سمجھایا کہ حکومت کے زیرِ اثر مجوزہ

یونیورسٹی کے مسلمانوں کے تعلیمی وتہذیبی مسائل کو حل نہیں کرسکتی اس لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے تعلیمی ادارے کو حکومت کی پابندیوں سے آزاد رکھیں۔ اگرچہ گاندھی جی کی تقریر سے بیشتر طلباء متاثر ہوئے مگر وہ اپنے کالج کو خیرباد کہنے کے سلسلے میں ان سے کوئی وعدہ نہیں کرسکے۔

گاندھی جی کے علی گڑھ سے واپس چلے جانے کے بعد وہاں کے طلباء اور علی برادران نے ترک موالات کے سلسلے میں گاندھی جی کی آواز پر لبیک نہ کہنے والوں پر لعن طعن کیا اور انھیں غیرت دلائی کہ انھوں نے اس شخص کی مخالفت کی جو خود مسلمانوں کے مذہبی حقوق کے لیے برسرِ پیکار تھا۔ انجام کار ۲۹؍ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ کالج سے باہر نکل آنے والے طلباء پر مشتمل جامعہ ملیہ اسلامیہ وجود میں آگئی اور کالج کی مسجد میں اسیر مالٹا شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ہاتھوں اس کا افتتاح بھی عمل میں آگیا اور حکیم اجمل خاں امیر جامعہ، مولانا محمد علی شیخ الجامعہ، حاجی موسیٰ خاں معتمد اعزازی، اور تصدق احمد خاں شیروانی اس کے نائب معتمد مقرر ہوئے۔ فوراً ہی گاندھی جی کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام سے متعلق اطلاع دی گئی۔ انھوں نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے سبھی رہنماؤں کو مبارک باد دی اور اس کے بعد گاندھی جی ہمیشہ کے لیے اس دانش گاہ سے وابستہ ہو گئے اور ہر موڑ پر انھوں نے اسے زندہ رکھنے کے سلسلے میں عملی اقدامات کیے۔ مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری کے مشورے اور فاؤنڈیشن کمیٹی کے فیصلے کے مطابق انھوں نے شاعرِ مشرق علامہ اقبال کو لکھا کہ مسلم نیشنل یونیورسٹی (جامعہ ملیہ اسلامیہ) انھیں آواز دے رہی ہے، اگر وہ اس کی سربراہی قبول کرلیں تو اس ادارے کی کامیابی اور ترقی میں کوئی شبہہ نہیں رہ جائے گا مگر علامہ نے خرابیٔ صحت کے سبب اس پیش کش کو قبول کرنے سے معذوری ظاہر کردی۔ اسی لیے مولانا محمد علی شیخ الجامعہ کے منصب پر فائز رہے اور جب وہ جیل چلے گئے تو عبدالمجید خواجہ ان کے جانشین بنے۔ ۱۹۲۴ء میں گاندھی جی کو جامعہ کا وزیٹر منتخب کیا گیا۔

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا نصاب مرتب کرنے کے سلسلے میں بھی گاندھی جی کے مشوروں کا دخل رہا۔ انھوں نے اس فیصلے پر خوشی کا اظہار کیا کہ اس کے نصاب میں دینیات کو بھی ایک مضمون کی حیثیت سے شامل کیا گیا تھا اور جب یہ تجویز پیش ہوئی کہ مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ جامعہ میں ہندوؤں کی مذہبی تعلیم کا انتظام بھی کیا جانا چاہیے تو گاندھی جی نے مشورہ دیا کہ جامعہ ہندوؤں کی مذہبی تعلیم کے لیے محض ایک کمرے کا انتظام کردے اور اس تعلیم کے لیے وقت کا تعین کردے مگر اپنی مذہبی تعلیم کے لیے اہلِ ہنود پروفیسر کا انتظام خود کریں۔ البتہ جب جامعہ میں طالب علموں کی تعداد میں اضافہ ہوجائے تو اس وقت جامعہ بھی اس کا انتظام کرسکتی ہے۔ ویسے اہلِ ہنود کے لیے جامعہ کے دروازے ہمیشہ کُھلے رہیں۔

گاندھی جی کی تحریک ترکِ موالات میں کھدّر کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ میں بھی اسے خاصی اہمیت حاصل رہی۔ اس کے دستورالعمل میں واضح کردیا گیا تھا کہ "تمام ارکانِ جامعہ سے توقع ہے کہ وہ کھدّر کا استعمال کریں گے۔ تقریبات کے موقع پر کھدّر کا سادہ سبز چغہ جس کی آستینوں پر زرد کنارہ ہے استعمال کیا جائے گا۔ طلباء کو اس چغہ کا استعمال جماعت میں، شیخ الجامعہ کی خدمت میں، اپنے استادوں اور دیگر اراکینِ جامعہ سے ملنے کے وقت نیز شہر اور اسٹیشن جانے کے وقت استعمال کرنا ضروری ہے۔" بعدازاں تکلی کا استعمال بھی جامعہ میں عام کردیا گیا۔

جامعہ کے ابتدائی دور میں اس کے اخراجات کا بار مرکزی خلافت کمیٹی پر تھا۔ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہوگیا تو ہندوستان میں بھی خلافت تحریک کا جوش سرد پڑ گیا۔ اس کے نتیجے میں جامعہ کی حالت دگرگوں ہوگئی اور اس کا جاری رکھنا ناممکن ہوگیا۔ تاہم جامعہ کے رہنماؤں نے اس کے لیے ایک قومی فنڈ قائم کردیا تاکہ جامعہ کو کسی کا دست نگر نہ رہنا پڑے مگر دشواریوں نے پیچھا نہ چھوڑا۔ اسی

اثنا، میں جب کہ جامعہ بحرانی دور سے گزر رہی تھی اور اُسے بند کر دیے جانے کی تجویز زیرِغور تھی ذاکر صاحب نے (جو ان دنوں ریسرچ کے سلسلے میں جرمنی میں مقیم تھے) بذریعہ تار فاؤنڈیشن کمیٹی سے درخواست کی کہ "میں اور میرے کچھ ساتھی جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے کو تیار ہیں ہمارے آنے تک جامعہ کو بند نہ کیا جائے"۔ اسی قسم کی درخواست طلبار کے ایک وفد نے بھی کی کہ ذاکر صاحب کی واپسی تک جامعہ کو بند نہ ہونے دیا جائے۔ اس درخواست پر غور کرنے کی غرض سے جنوری ۱۹۲۵ء میں حکیم اجمل خاں نے دہلی میں فاؤنڈیشن کمیٹی کا ایک جلسہ منعقد کیا جس میں گاندھی جی بھی شریک ہوئے۔ گاندھی جی نے اصرار کیا کہ جامعہ کو ہر قیمت پر جاری رکھا جائے اور مشکلوں اور مالی پریشانیوں کے باوجود اسے قائم رکھا جانا چاہیے خواہ اس کے لیے انھیں بھیک ہی کیوں نہ مانگنی پڑے۔ مگر جامعہ کا جاری رکھنا اب اسی صورت میں ممکن تھا جب اسے علی گڑھ سے منتقل کر دیا جائے کیوں کہ ہر ہفتہ حکیم اجمل خاں کے لیے علی گڑھ جانا اور جامعہ کے معاملات کو دیکھنا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ گاندھی جی کے مشورے سے جون ۱۹۲۵ء میں جامعہ کو دلّی منتقل کر دیا گیا۔

جامعہ کے دلّی منتقل ہو جانے سے اس کی پریشانیوں میں کمی واقع نہ ہوئی۔ تاہم اسے گاندھی جی سے قربت کے مواقع فراہم ہو گئے اور حکیم اجمل خاں کی مستقل نگرانی حاصل ہو گئی۔ فروری ۱۹۲۶ء میں ذاکر صاحب بھی پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین کے ساتھ برلن سے دلّی آ پہنچے اور انھوں نے جامعہ کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لے لی۔ اس کے چند ماہ بعد موقع ملتے ہی ذاکر صاحب اپنے ان ساتھیوں کے ساتھ جون ۱۹۲۶ء میں مہاتما گاندھی کی خدمت میں سابرمتی آشرم پہنچے۔ ذاکر صاحب اپنے جرمنی کے قیام کے دوران جرمن زبان میں گاندھی جی پر ایک کتاب شائع کر چکے تھے جو وہاں بہت مقبول ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ انھوں نے جرمنی کے مختلف شہروں میں گاندھی جی پر تقریریں کی تھیں اور اخبارات میں مضامین بھی قلمبند کیے تھے۔ گاندھی جی سے ان کی یہ پہلی ملاقات تھی۔ اس ملاقات کے تاثر کی

تفصیل خود ذاکر صاحب کی زبانی سُنیے:

"گاندھی جی نے جس طرح گفتگو کی اس سے یہ صاف عیاں تھا کہ وہ سچائی کی تلاش میں ہیں۔ سچائی، جس سے جامعہ ملیہ سے ان کا تعلق متعین ہوگا۔ معاملہ بالکل صاف تھا۔ گاندھی جی چاہتے تھے کہ جامعہ کی جڑیں مضبوط ہوں، جامعہ ترقی کرے تاکہ اس سے اس تصور کی ترجمانی ہو جو اس سے متعلق ان کے ذہن میں بالکل واضح تھا۔ انھیں جامعہ کی فکر ہوگی، وہ اس کی رفتار ترقی پر نظر رکھیں گے، وہ اس کے پھلنے پھولنے کے آرزومند ہوں گے، لیکن وہ اس کی ایسی کوئی مدد نہیں کریں گے جس میں اس کا خطرہ ہو کہ جامعہ ملیہ اپنی انفرادیت، شخصیت اور شناخت کے ارتقا کی آزادی سے محروم ہو جائے۔ انسانوں کی طرح ادارے بھی ہوتے ہیں جنھیں وہی سب کچھ ہو جانا چاہیے جو وہ بننا چاہتے ہیں ۔۔ گاندھی جی نے جو کچھ کہا اس سے میں بہت متاثر ہوا اور میں سمجھ سکتا تھا کہ ایسا کیوں ہے۔ ان کی گفتگو اور ان کے خیالات ان کی پوری شخصیت کے آئینہ دار تھے اور ان کی شخصیت عالم فطرت کا کوئی سانحہ یا موروثی تمدن کی پیداوار نہ تھی۔ اسے ایک اخلاقی ڈیزائن کے مطابق انھوں نے خود بنایا تھا۔ ایک دست کار کی طرح برسوں صبر و استقامت سے، انھوں نے اس پر کام کیا تھا اور اب بھی وہ اس سے مطمئن نہ تھے ... ان کا انداز گفتگو ایسا نہ تھا جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ جو کام کرنا چاہتے تھے، وہ ختم ہو چکا ہے بلکہ وہ اس طرح بات کرتے تھے جیسے وہ کام ابھی جاری ہے اور اس میں ان سے غلطیاں ہو سکتی ہیں، ادراروں پر ان کی گرفت ڈھیلی ہو سکتی ہے، ارادے کمزور پڑ سکتے اور قدم ڈگمگا سکتے ہیں۔ فکر اور عمل میں کامل ہم آہنگی یکایک نہیں پیدا ہو جاتی، یہ سعیٔ پیہم چاہتی

ہے۔ مسلسل خود احتسابی کی خواہاں ہوتی ہے اور اس عمل میں خلوص اور انکسار کی کیفیت ایک خاص ندرت کی حامل بن جاتی ہے۔ گاندھی جی کا خلوص نہ صرف یہ کہ ظاہر تھا بلکہ میرے لیے ایک چیلنج تھا کہ مجھ میں بھی انھیں کی طرح اور اتنا ہی خلوص اور سچائی ہو اور میں نے یہ بھی محسوس کیا کہ مجھے اپنے کام کو ایک احترام کے جذبے سے کرنا ہے اور اپنے اندر تواضع وانکسار پیدا کرنا ہے۔ اس لیے کہ جتنا بڑا کام ہوتا ہے اسی قدر اس کے مطالبات مشکل اور محنت طلب ہوتے ہیں۔ ہر شخص کو ہمہ وقت اور ہر لحاظ سے اپنے کام کا اہل ہونا چاہیے۔"

اس طرح ذاکر صاحب کو مہاتما گاندھی سے جو روشنی ملی اُس نے ان کے متذبذب ذہن سے شکوک وشبہات کے جالے دور کر دیے۔ اس کے بعد ذاکر صاحب اکثر وبیشتر مہاتما گاندھی سے ملتے رہے اور جامعہ کے سلسلے میں تبادلۂ خیالات کر کے اس ادارے کو استحکام بخشتے رہے۔

نومبر میں حکیم اجمل خاں اور ذاکر صاحب کی دعوت پر جامعہ کے دلی منتقل ہو جانے کے بعد مہاتما گاندھی پہلی بار جامعہ آئے تو اس کے طلبار اور اساتذہ نے ان کی خدمت میں کھدّر کے کام کے لیے ستّر روپے کی تھیلی نذر کی اور سپاسنامہ پیش کیا۔ ان کے ساتھ مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری سیٹھ جمنالال بجاج اور مہادیو دیسائی بھی تھے۔ جلسہ گاہ کے دونوں طرف طلبار تکلی چلا رہے تھے۔ گاندھی جی نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے سپاسنامے کے جواب میں کہا:

"... اُس زمانے میں جبکہ ہندو اور مسلمان ایک ہو رہے تھے اور ایک دوسرے کے لیے اور اپنے وطن کی خاطر اپنا خون بہانے کو تیار تھے میں نے طلبار کو سرکاری اسکولوں اور کالجوں کو چھوڑنے کی دعوت دی تھی۔ اس تمام عرصے میں مجھے کبھی اس بات کا افسوس نہیں ہوا کہ میں نے ان طلبار کو ان کی تعلیم گاہوں سے بُلایا اور یہ پختہ یقین ہے کہ جن طلبائ

نے اس آواز پر لبیک کہا تھا۔ انھوں نے اپنے وطن کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے اور مجھے یقین ہے کہ ہندوستان کا آیندہ مورخ ان کے ایثار اور قربانی کو نہایت جلی حروف میں لکھے گا۔"

جب جامعہ دلّی منتقل ہوئی تو اس کے طلبار کی تعداد اسّی سے زائد نہ تھی، اس کا ذکر کرتے ہوئے گاندھی جی نے کہا :

"میں اس قابلِ فخر زمانے کے کچھ آثار یہاں دیکھ کر بہت خوش ہوا اور مجھے یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہے کہ آپ اس جھنڈے کو قائم رکھنے کے لیے اپنی پوری محنت اور جانفشانی سے کام لے رہے ہیں۔ آپ کی تعداد اگرچہ بہت کم ہے لیکن دنیا میں اچھے اور سچّے آدمی کبھی بہت نہیں ہوتے ہیں۔ میں آپ کو بھی نصیحت کروں گا کہ قلتِ تعداد کا آپ کچھ خیال نہ کیجیے بلکہ اس بات کو پیشِ نظر رکھیے کہ ملک کی آزادی کا انحصار آپ پر ہے۔ آزادی کا آپ کے پڑھنے لکھنے یا تکلی چلانے سے بہت کم تعلق ہے۔ ہندوستان کی آزادی کے لیے جن بنیادی چیزوں کی ضرورت ہے وہ دو ہیں، خدا کا خوف اور انسان یا انسانوں کی جماعت سے جس کا نام حکومت یا سلطنت ہے بے خوف ہونا ہے۔ ان دو چیزوں کی تعلیم اگر آپ کی اس درس گاہ میں ہو سکتی ہے تو میں نہیں سمجھتا کہ پھر اور کس درس گاہ میں ہو سکتی ہے۔ میں آپ کے پروفیسروں کو جانتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ ان دو چیزوں کی تعلیم یہاں ضرور ہوتی ہے۔"

جامعہ جس مالی بحران کا شکار تھی، گاندھی جی اس سے بخوبی واقف تھے کیوں کہ اس سلسلے میں انھوں نے مختلف وسائل سے رقومات اکٹھا کی تھیں مگر وہ نہیں چاہتے تھے کہ اس مالی پریشانی سے طلبار پریشان ہوں اس لیے انھوں نے طلبار میں خود اعتمادی اور خدا پرستی کے جذبات بیدار کرنے کی غرض سے کہا :

"مجھے اس کا ذرا بھی خیال نہیں کہ آپ کی مالی حالت اچھی نہیں ہے بلکہ

واقعہ یہ ہے کہ اس بات سے میں خوش ہوں کہ آپ عسرت اور تنگدستی
کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اس طرح اپنے خالق کی یاد ہر وقت تازہ
ہوتی رہے گی اور آپ ہمیشہ اس کی یاد اپنے دل میں رکھیں گے۔"

فرقہ وارانہ فسادات نے گاندھی جی کو بے چین کر دیا تھا تاہم انھیں ظلمت کے اس ماحول میں جامعہ ہی روشنی کی ایک کرن بن کر دکھائی دیتی تھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کہا:

"حکیم صاحب کا یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ میرے لیے دہلی آنا بہت دشوار تھا لیکن آپ کے یہاں آنے میں مجھے انتہائی مسرت اور اطمینان حاصل ہوا۔ میں آپ کی خوشی کے لیے یہاں نہیں آیا ہوں بلکہ اپنے کو خوش کرنے کے لیے آیا ہوں — میں ایک ذاتی غرض کو یہاں لے کر آیا ہوں اور وہ آپ سے یہ کہنا ہے کہ باوجود اس کے کہ جامعہ سے باہر نفرت اور زہر کا طوفان پھیلا ہوا ہے، باوجود اس کے کہ مسلمان ہندوؤں اور ہندو مسلمانوں کا گلا کاٹنے پر تیار ہیں لیکن آپ اپنے آپ کو اس سے متاثر نہ ہونے دیں۔ اپنے خالق کو کبھی نہ بھولیں اور اپنے دلوں میں نفرت و حقارت کے جذبات پیدا نہ ہونے دیں۔ اس اُمید پر میں آپ کے یہاں آیا ہوں۔"

کھدّر اور تکلی گاندھی جی کو دل و جان سے عزیز تھے۔ جامعہ کے بچوں کو اس کام میں دلچسپی لیتے ہوئے دیکھ کر انھوں نے کہا:

"آپ نے دیکھا ہوگا کہ میں نے کھادی اور تکلی کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بنیادی چیزوں کے آگے جو میں نے آپ کو ابھی بتائی ہیں کھادی اور تکلی بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ آپ ہزار تکلی چلائیں اور کھادی پہنیں لیکن اگر آپ ان باتوں پر عمل نہ کریں جو میں نے ابھی میں نے آپ کے سامنے بیان کی ہیں تو آپ کی یہ

کھادی اور تکلی کسی کام کی نہیں لیکن مجھے یقین ہے کہ حکیم صاحب نے کھدّر پہننے کی جو ضرورت جتائی ہے اسے آپ ہرگز نہ بھولیں گے۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ کھادی کے ذریعے آج ہم ساٹھ ہزار سوت کاتنے والوں کو روزی کا سامان بہم پہنچا رہے ہیں۔ جلا ہے، دھوبی اور دوسرے پیشے والے اس سے بالکل علیٰحدہ ہیں۔ یاد رکھیے کہ ان میں بہت سے مسلمان بھی ہیں۔ اگر چرخے کا رواج نہ ہوتا تو بہت سی جگہوں پر مسلمان عورتیں بھوکوں مرجاتیں۔ غریب ہندو اور مسلمانوں سے اپنے آپ کو قریب کرنے کی اس کے سوا اور کوئی تدبیر نہیں کہ کھادی پہنیے۔"

انھوں نے بچوں کو ہدایات دیتے ہوئے کہا:

"علاوہ اس کے ہمیشہ پاک وصاف رہیے۔ پاکی اور صفائی نہ صرف ظاہری اور جسمانی ہو بلکہ اندرونی اور دل کی ہو۔ آپ سمجھ گئے ہوں گے میری کیا مُراد ہے۔ اپنے وعدوں کو پورا کیجیے خواہ جان ہی پر کیوں نہ بن آئے اور ان باتوں کو ہمیشہ اپنی یاد میں تازہ رکھیے جو میں نے آپ کے سامنے پیش کی ہیں۔"

مہاتما گاندھی کی تقریر کے ان اقتباسات میں جامعہ کے طلبا کی کردار سازی سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا وہ ان کے دل میں جامعہ کے مستقبل کی نشان دہی کرتے ہیں۔ انھوں نے اسلام کی بنیادی تعلیمات کو پیش نظر رکھ کر ان خیالات کو پیش کیا تھا۔ چرخہ اور تکلی گاندھی جی کو بہت عزیز تھے اور وہ اپنی تقریروں میں ان سے متعلق اپنے نظریات کا اظہار کرتے رہتے تھے، یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے بچوں کی تکلی سے دل چسپی نے انھیں مسرت بہم پہنچائی۔ چرخے کے فروغ کا ان کے نزدیک اقتصادی مقصد تھا۔ وہ اس کے ذریعے ایک طرف تو غیر ملکی کپڑے کی برآمد کو صدمہ پہنچانا چاہتے تھے اور دوسری طرف چرخے کے رواج کو عام کرکے اپنے ہموطنوں کو خود کفیل بنانے کے خواہش مند تھے۔ مہاتما گاندھی نے اپنے بیٹے دیوداس

کو جامعہ میں استاد کی حیثیت سے کام کرنے کی ہدایت کی تھی۔ دیوداس کی آمد نے جامعہ میں کھدّر کو فروغ دیا اور اس کے چلن کو عام کرنے میں جامعہ کی بڑی مدد کی۔ مہاتما گاندھی نے اپنے پوتے رسک لال کو جامعہ میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجا تھا مگر اس کی عمر نے وفا نہ کی۔ جامعہ میں قیام کے دوران جامعہ کے طلباء اور اساتذہ نے جس طرح رسک لال کی تیمارداری اور دلجوئی کی اس نے مہاتما گاندھی کو بہت متاثر کیا۔ اس سانحہ کے بعد جب وہ جامعہ آئے تو انھوں نے کہا کہ "میرا غم دور کرنے کے لیے یہ بچّے بہت ہیں"۔ مہاتما گاندھی جب بھی جامعہ آتے تھے یا کسی سے اس کے بارے میں گفتگو کرتے تھے تو یہی کہا کرتے تھے کہ "جامعہ کو مسلمانوں کی زندگی کا صحیح نمونہ ہونا چاہیے۔ اگر کسی غیر مسلم کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات کرنی ہوں تو وہ بس جامعہ میں ملنی چاہئیں"۔ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے بہت خوش تھے۔ جب ایک مرتبہ کسی نے ان کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ اگر "جامعہ ملیہ اسلامیہ" میں سے لفظ "اسلامیہ" حذف کر دیا جائے تو اہل ہنود بھی اس کی مالی امداد میں کمی نہیں کریں گے تب گاندھی جی نے کہا کہ اگر اس کے نام میں سے لفظ "اسلامیہ" خارج یا حذف کیا گیا تو وہ اس ادارے سے کوئی سروکار نہیں رکھیں گے۔ ان کے نزدیک جامعہ ملیہ اسلام کی تعلیمات کا صحیح نمونہ پیش کرنے والا تعلیمی ادارہ تھی۔

مہاتما گاندھی جامعہ کے کام سے بہت خوش اور مطمئن تھے کیوں کہ اس کی باگ ڈور حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسی شخصیتوں کے ہاتھوں میں تھی لیکن جب ۱۹۲۷ء میں حکیم صاحب کا انتقال ہوگیا تو وہ شدید صدمے سے دوچار ہوئے۔ دراصل مہاتما گاندھی پر انھیں مکمل اعتماد تھا اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں حکیم صاحب کی خدمات نمایاں تھیں۔ وہ گاندھی جی کے دست راست اور مشیر خاص تصور کیے جاتے تھے۔ ان کی وفات پر مہاتما گاندھی کے جو بیانات اخبارات میں شائع ہوئے اور انھوں نے جو تعزیتی مضمون اپنے پرچے میں قلمبند کیا ان سے ان کے دلی جذبات کی عکاسی ہوتی ہے۔ اسی لیے جب امیر جامعہ کی

حیثیت سے حکیم صاحب کی جانشینی کا مسئلہ درپیش ہوا تو ان کی نظر حکیم صاحب کے رفیق خاص اور محبِ وطن ڈاکٹر مختار احمد انصاری پر ٹھہری اور انھوں نے جامعہ اجمل فنڈ کے قیام کا مشورہ دیا جو ان کی دانست میں حکیم صاحب کے لیے بہترین خراجِ عقیدت تھا۔ اس فنڈ کے سلسلے میں گاندھی جی نے اپیل شائع کرائی کہ ہندوستان کے ہر گوشے سے لوگ رقومات بھیج کر جامعہ کی امداد کریں۔ انھوں نے اہلِ ہنود سے بھی اس فنڈ میں خاصی رقم جمع کرائی۔ اور انجمن تعلیم ملّی کے قیام کے سلسلے میں ڈاکٹر انصاری کی مدد کی۔

جب مارچ ۱۹۳۰ء میں مہاتما گاندھی نے اپنے تاریخی نمک ستیہ گرہ کا اعلان کیا تو جامعہ کے کئی اساتذہ نے اس میں شمولیت کے لیے اپنی خواہش کا اظہار کیا۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے اپنی تقریر میں کہا:

"اب تک ہندوستان میں جتنی سیاسی تحریکیں اُٹھیں وہ زیادہ تر شہر ہی سے متعلق تھیں۔ یہ سب سے پہلے ۱۹۲۰ء میں ہوا کہ گاندھی جی نے ایک ایسی تحریک اُٹھائی جو ہندوستان کی اصل آبادی یعنی دیہات کے لوگوں سے تعلق رکھتی تھی... بہرحال اب پورے دس سال بعد وہ تحریک پھر اپنے اصلی رنگ میں نمودار ہو رہی ہے... جہاں تک جامعہ کے اس تحریک میں حصّہ لینے کا تعلق ہے میں اس بات کو صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ جامعہ تو خود جنگِ آزادی کے لیے سپاہی تیار کر رہی ہے۔ صحیح تعلیمی کام خود سب سے اہم قومی کام ہے۔ کارکنانِ جامعہ کی یہ چھوٹی سی جماعت اس کام میں لگی ہوئی ہے۔ اب اس کو کسی اور طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں لیکن مختلف محرکات کا مختلف لوگوں پر الگ الگ اثر ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے اور میں جانتا ہوں کہ ایسا ہے کہ ہمارے بعض ساتھی اس سیاسی تحریک میں شرکت کے لیے بے تاب ہوں، وہ اپنی خدمت کے جذبے کا سب سے بہتر اظہار شاید اسی طرح کر سکتے ہوں کہ انھیں ضرور اس تحریک میں شریک ہونا چاہیے لیکن چونکہ ان پر

جامعہ کی خدمت کا فرض پہلے سے عائد ہے اس لیے پہلے جامعہ سے انھیں اجازت لےلینی چاہیے تاکہ جامعہ پہلے اپنے کام کا انتظام کر سکے۔"

مہاتما گاندھی نے ذاکر صاحب کی رائے سے اتفاق کیا۔ ان کا بھی یہی خیال تھا کہ جامعہ تحریکِ آزادی کے تعلیمی محاذ پر صف آرا تھی، اس لیے اس کے کام میں کسی قسم کی مزاحمت مناسب نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے بیٹے دیوداس گاندھی کو ۱۵ر فروری ۱۹۳۰ء کے اپنے خط میں لکھا کہ اگر وہ تحریک سول نافرمانی میں شرکت کرنا چاہیں تو پہلے ذاکر صاحب سے باقاعدہ طور پر اجازت حاصل کریں تاکہ ان کی جگہ جامعہ میں کسی اور کا انتظام ممکن ہو سکے۔ اس طرح جامعہ کے جن اساتذہ اور طلباء نے اس تحریک میں حصّہ لیا ان میں دیوداس گاندھی کے علاوہ شفیق الرحمٰن قدوائی، حافظ فیاض احمد، حسین حسّان، گنگ چندر ڈیکا اور کرشنا نائر کے نام شامل تھے۔ تحریک میں شرکت کے سبب ان افراد کو قید و بند کی صعوبتوں سے گزرنا پڑا۔ نمک ستیہ گرہ سے پہلے گاندھی جی دلّی آئے تو جامعہ بھی گئے۔ اس موقع پر یہاں کے طلباء اور اساتذہ نے کھدّر کے کام کے لیے ان کی خدمت میں پانچ سو ایک روپے کی تھیلی پیش کی۔ اس موقع پر گاندھی جی نے تقریر کرتے ہوئے جامعہ کے کام کو سراہا اور کہا کہ "میں جب بھی یہاں آتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اپنے ہی گھر میں ہوں۔" اسی طرح ۱۹۳۴ء میں جب مہاتما گاندھی جامعہ آئے تو طلباء نے ان کی خدمت میں اپنے باغ کی سبزی، کھدّر اور ایک سو ایک روپے کی تھیلی پیش کی۔ غرض یہ کہ گاندھی جی دہلی آتے تو جامعہ کو دیکھنے اور اس کے طلباء اور اساتذہ سے ملنے کی غرض سے جامعہ ضرور آتے۔ جامعہ کے لوگ بھی ان سے ملنے کی خاطر اور ان سے مشورہ کرنے کے لیے خود بھی سیواگرام جایا کرتے تھے۔ گاندھی جی کو جامعہ سے بڑی توقعات تھیں۔ ان کے نزدیک یہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی علامت تھی۔ ۱۹۳۵ء کے اوائل میں ذاکر صاحب نے اوکھلا میں جامعہ ملیہ کی نئی عمارتوں کا سنگِ بنیاد ایک

بچّے کے ہاتھوں رکھوانے کا فیصلہ کیا تو مہاتما گاندھی نے ایک خط میں ذاکر صاحب کو لکھا کہ "یہ ایک عظیم خیال ہے کہ جامعہ کی عمارتوں کی سنگِ بنیاد ایک بچّے کے ہاتھوں رکھا جائے۔ میں اس خیال کے انوکھے پن پر تم کو مبارک باد دیتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ جامعہ کا مستقبل روشن ہے اور مجھے اُمید ہے کہ اس کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد کا پودا ایک بڑا اور چھتنار درخت بن جائے گا۔"

۱۹۳۷ء میں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے تحت انتخابات میں کانگریس کو سات صوبوں میں اکثریت حاصل ہوگئی اور ان صوبوں میں اسے حکومت سازی کا موقع ملا تو گاندھی جی نے تعلیم کے مروّجہ ڈھانچے میں تبدیلی کے لیے اس موقع کو غنیمت سمجھا اور اکتوبر ۱۹۳۷ء میں وردھا میں ایک آل انڈیا نیشنل ایجوکیشن کانفرنس کا انعقاد کیا جس میں ملک کے مختلف حصّوں سے ماہرینِ تعلیم اور کانگریسی وزراء نے شرکت کی۔ مدعوئین میں ذاکر صاحب اور مجیب صاحب کو بھی شامل کیا گیا تھا۔ گاندھی جی نے اپنی افتتاحی تقریر میں اسکولوں کے نصاب میں حرفے کی تعلیم کو شامل کرنے پر اصرار کیا اور ابتدائی تعلیم کی مدت کو چار سے سات برس کر دینے کا مشورہ دیا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے ایک نئے نصاب کو مرتب کرنے کا خیال ظاہر کیا اور اپنی اسکیم کے تحت کھولے جانے والے مدرسوں کو خود کفیل بنانے کا مشورہ دیتے ہوئے ہاتھ کے کام کی اہمیت پر زور دیا۔ شرکا میں سے کسی نے بھی مہاتما گاندھی کے خیالات سے اختلاف کرنا مناسب نہیں سمجھا مگر ذاکر صاحب نے اپنی تقریر میں واضح کیا کہ گاندھی جی کا یہ خیال درست نہیں کہ وہ تعلیم کو ایک نئی شکل دے رہے ہیں۔ انھوں نے ان کی مجوزہ اسکیم سے اختلاف کیا اور اس سلسلے میں ٹھوس دلائل پیش کیے۔ گاندھی جی ذاکر صاحب کی صاف گوئی پر بہت خوش ہوئے اور انھوں نے ذاکر صاحب کو اس کمیٹی کا سربراہ مقرر کر دیا اور اس طرح بنیادی تعلیم کا سلسلہ جامعہ سے قائم ہوگیا جسے تری پورہ کانگریس کے اجلاس میں منظور کرکے کانگریسی حکومتوں نے اپنایا مگر ۱۹۳۹ء میں کانگریسی وزارتوں نے دوسری عالمگیر جنگ میں

ہندوستانی رہنماؤں کی رائے معلوم کیے بغیر ہندوستان کو جھونک دینے کے برطانوی حکومت کے فیصلے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے استعفیٰ دے دیا اور پھر یہ اسکیم کبھی عمل کی منزل تک نہیں پہنچ سکی۔ اس کے بعد گاندھی جی نے تعلیم کے معاملے میں ہر مسئلے پر ہمیشہ ذاکر صاحب ہی سے مشورہ کیا اور ان کی رائے کی قدر کی۔

ذاکر صاحب اور مہاتما گاندھی کے تعلقات گہرے ہوتے گئے۔ مئی ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد گاندھی جی ذاکر صاحب کو ہمیشہ ڈاکٹر انصاری کا روحانی جانشین ہی سمجھتے رہے۔ اس سلسلے میں گاندھی جی کے نام اپنے ایک خط میں ذاکر صاحب نے لکھا تھا کہ "میں کانپ اٹھتا ہوں جب آپ مجھے ڈاکٹر انصاری کا روحانی جانشین کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ میں کانپ اٹھتا ہوں اس لیے کہ جس ذمے داری کے انجام دینے کی آپ مجھے دعوت دیتے ہیں وہ بہت بڑی ہے اور میں ایک عجیب قسم کی افسردگی کے احساس سے اس لیے بھی کانپ اٹھتا ہوں کہ کاش ڈاکٹر انصاری کا جانشین کوئی ایسا شخص ہوتا جو واقعی اس کا اہل ہوتا"۔ ذاکر صاحب پر گاندھی جی کی شخصیت کی گہری چھاپ تھی۔ صدر جمہوریہ بننے کے بعد اپنی ایک تقریر میں ذاکر صاحب نے کہا تھا:

"ترک موالات کی تحریک سے اس کے تعلیمی شعبے میں وابستہ ہونے کے ساتھ اور اس سے پہلے مجھ پر سیاسی دنیا کی بعض غیر معمولی شخصیتوں کا اثر پڑا جن میں سب سے اوپر میں گاندھی کا نام لیتا ہوں"۔

ڈاکٹر انصاری حکیم اجمل خاں کے جانشین تھے، مہاتما گاندھی مختلف امور پر ان سے مشورہ کیا کرتے تھے اور ان کی رائے کا احترام کرتے تھے۔ حکیم صاحب کی وفات کے بعد جامعہ کو مہاتما گاندھی اور ڈاکٹر انصاری ہی نے بند ہونے سے بچایا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے بعد گاندھی جی کے مشیر خاص کی حیثیت سے ذاکر صاحب ہی نے اپنے فرائض انجام دیے۔ گاندھی جی کو ذاکر صاحب پر اس قدر اعتماد تھا کہ حصولِ آزادی سے قبل اور اس کے بعد بھی وہ وزارتِ تعلیم سے متعلق افسروں کو ذاکر صاحب سے مشورہ کرنے کی

ہدایت کرتے رہتے تھے۔ ان دونوں کے گہرے تعلقات نے جامعہ کی بنیادوں کو بھی گہرا اور پائدار کر دیا۔ بنیادی تعلیم کے پیش نظر جب اگست ۱۹۳۸ء میں استادوں کے مدرسہ کا افتتاح ہوا تو مہاتما گاندھی نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے اس موقع پر ایک پیغام میں امید ظاہر کی تھی کہ نیا ادارہ ان کی توقعات پر پورا اُترے گا۔

نومبر ۱۹۴۶ء میں جامعہ ملّیہ کی سلور جوبلی منائی گئی تو اس میں ہر سیاسی جماعت کے رہنما شریک ہوئے مگر مہاتما گاندھی نہ آسکے۔ اس موقع پر انھوں نے اپنے پیغام میں کہا کہ "ایک اچھے شخص کی اچھائی بذاتِ خود اس کی سچی جوبلی ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کا عظیم کارنامہ یاں ہی ان کی سچی عظمت ہے۔" جوبلی سے قبل اپریل میں مہاتما گاندھی دہلی آئے تو بالیکا آشرم میں مدعو کیے گئے۔ وہاں تقریر کرنے کے بعد جب وہ اپنے مستقر کے لیے روانہ ہو رہے تھے تو جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے چند اساتذہ اور طلباء نے ان سے ملاقات کی اور کسی وقت جامعہ آنے کی دعوت دی۔ گاندھی جی ان کے خلوص سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے ان کی دعوت قبول کرتے ہوئے کہا کہ "کسی وقت کا مطلب اسی وقت ہونا چاہیے ــــ یہاں تک آنے کے بعد میں آپ لوگوں سے ملے بغیر واپس نہیں جاسکتا۔" اور وہ ان جامعی حضرات کے ساتھ جامعہ کے لیے روانہ ہو گئے۔ جامعہ میں ان کا مخلصانہ خیر مقدم کیا گیا۔ اپنی تقریر میں انھوں نے کہا کہ "بغیر کسی اطلاع کے جامعہ آکر میں نے اس کنبے بھر سے اپنی رکنیت کا حق ثابت کر دیا ہے۔"

اس موقع پر جامعہ کے ایک طالب علم نے ان سے سوال کیا کہ ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں طلباء کیا کام کر سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مہاتما گاندھی نے کہا:

"اس کا سیدھا طریقہ ہے۔ اگر تمام ہندو شر پسند بن جائیں اور تمھیں بُرا بھلا کہنے لگیں تب بھی تم انھیں اپنا بھائی کہنا نہ چھوڑو ــــ آج سارا ماحول زہریلا ہو چکا ہے۔ اخباروں نے طرح طرح کی افواہیں اُڑا رکھی ہیں اور لوگ انھیں خاموشی سے پی رہے ہیں۔ ہیجان برپا ہے اور ہندو

مسلمان دونوں ہی انسانیت کو بھول کر ایک دوسرے کے لیے درندہ ثابت ہو رہے ہیں۔ انسانوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ شرافت کا سلوک کریں اس امتیاز کے بغیر کہ دوسرے جانبین کیا کر رہے ہیں اور کیا نہیں۔ اگر کوئی شخص شرافت کا جواب شرافت سے دیتا ہے تو یہ سودے بازی ہے کیونکہ چور اور ڈاکو بھی یہی کرتے ہیں۔ اس میں کوئی خاص بات نہیں۔ انسانیت نفع اور نقصان کا تخمینہ کرنا اپنی توہین سمجھتی ہے وہ تو ہر شخص سے شریفانہ سلوک کی توقع رکھتی ہے۔ اگر ہندو میری بات پر کان دھریں یا مسلمان میری بات سنیں تو ہندوستان میں ایسا امن قائم ہو سکتا ہے جسے نہ تو خنجر اور نہ لاٹھیاں متزلزل کر سکتی ہیں۔ اگر انتقام نہ لیا جائے اور جذبات کو بھڑکنے نہ دیا جائے تو شر پسند شخص چھرا گھونپنے کے افسوسناک فعل سے جلد ہی اوب جائے گا۔ ایک ان دیکھی طاقت اس کے اٹھے ہوئے ہتھیار کو تھام لے گی اور اسے اس کے برے ارادے سے باز رکھے گی۔ اگر تم سورج پر خاک ڈالو تو اس سے اس کی روشنی میں کمی واقع نہیں ہوگی۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ اس کی روح کو صبر و اعتماد کی گرفت میں لے لو۔ خدا بہت اچھا ہے اور وہ شر کو ایک متعینہ حد سے آگے بڑھنے نہیں دیتا۔"

اس کے بعد مہاتما گاندھی نے کہا:

"جامعہ ملیہ کی تعمیر میں میرا ہاتھ بھی رہا ہے۔ اسی لیے تمھارے سامنے دل کی بات کہنے میں مجھے خوشی کا احساس ہوتا ہے۔ میں نے یہی باتیں ہندوؤں سے بھی کہی ہیں — خدا کرے تمھاری روشن مثال ہندوستان اور دنیا کے لیے تابناک ثابت ہو۔"

گاندھی جی کا بغیر کسی پروگرام کے اس طرح جامعہ آجانا ان کے خلوص کی نشان دہی کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ جامعہ کو سیکولر اقدار کی علامت تصوّر کرتے تھے

اور اس کے کام کو سراہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں ہمیشہ جامعہ سے محبت رہی اور وہ جب بھی دلی آتے تو جامعہ ضرور جاتے تھے۔

آزادی کا سورج طلوع ہوا تو مہاتما گاندھی قیام امن کے سلسلے میں بنگال میں مقیم تھے۔ وہاں سے ۹ ستمبر ۱۹۴۷ء کو ان کی واپسی ہوئی۔ دہلی اسٹیشن پر پہنچتے ہی انھوں نے پہلا سوال یہی کیا کہ "کیا ذاکر حسین خیریت سے ہیں؟ کیا جامعہ ملیہ محفوظ ہے؟" اور دوسرے ہی دن وہ اپنے اطمینان کی خاطر جامعہ پہنچے تو یہ معلوم کرکے شدید صدمے سے دوچار ہوئے کہ اگست میں کشمیر جاتے ہوئے ذاکر صاحب اپنی جان بچاکر بمشکل جالندھر سے دلی پہنچے تھے۔ اگر وہاں کے کچھ سکھ ان کی جان نہ بچاتے تو وہ کبھی وہاں سے واپس نہیں ہو سکتے تھے۔

اسی شام اپنی پرارتھنا سبھا میں گاندھی جی نے کہا:

"... پھر میں جامعہ ملیہ پہنچا۔ اس ادارے کی تعمیر میں میرا بھی ہاتھ تھا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین میرے عزیز دوست ہیں۔ انھوں نے بڑے دکھ کے ساتھ مجھے اپنے تجربات سے آگاہ کیا لیکن ان کے دل میں کسی قسم کی تلخی نہیں تھی۔ حال ہی میں انھیں جالندھر جانا پڑا۔ اگر سکھ کپتان اور ریلوے کا ایک ہندو افسر وقت پر ان کی مدد نہ کرتے تو اپنی دیوانگی میں کچھ سکھ انھیں مسلمان ہونے کے سبب ختم کر دیتے۔ اپنے تجربات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر ذاکر حسین نے ان لوگوں کے تئیں اظہار ممنونیت کیا۔ ذرا سوچیے کہ وہ قومی ادارہ جہاں بہت سے ہندوؤں نے تعلیم حاصل کی خوفزدہ ہے کہ کہیں شرنارتھی اور وہ لوگ جو انھیں بھڑکاتے ہیں، اس پر حملہ نہ کردیں۔ میں ان پناہ گزینوں سے بھی ملا جو کسی نہ کسی طرح جامعہ ملیہ کے احاطے میں رکھے گئے ہیں۔ جب میں نے ان سے ان کی دکھ بھری داستانیں سنیں تو میرا سر شرم سے جھک گیا۔"

۹ ستمبر ۱۹۴۷ء کو مہاتما گاندھی کی جامعہ میں آخری آمد تھی۔ اس کے بعد وہ

بھی اس ادارے تک نہیں پہنچ سکے۔ کیوں کہ وہ دہلی میں امن و اماں کے قیام اور مسلمانوں کی جان و مال کے تحفظ میں مصروف رہے اور جب حالات قابو سے باہر ہوتے نظر آئے تو انھوں نے ۱۳ر جنوری ۱۹۴۸ء کو اپنے آخری برت کا اعلان کر دیا۔ ان کے اس اعلان سے جامعہ ملیہ میں کھلبلی مچ گئی اور ان کی صحت کے لیے دعائیں کی جانے لگیں۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے ایک بیان جاری کیا۔ بیان میں گاندھی جی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا تھا:

"اس میں شبہہ نہیں کہ آپ کی رہنما آپ کی بصیرت ہے اور آپ نے اپنے ہم وطنوں کو اپنے دلوں کی تطہیر کے لیے صحیح وقت پر پکارا ہے۔ خدا نے آپ کو وہ اعتماد اور استقامت بخشا ہے کہ اس کا اثر ہو کر رہتا ہے اور وہ یقین و ایمان عطا کیا ہے جو ناسازگار حالات میں بھی متزلزل نہیں ہو سکتا۔ خدا آپ کے ساتھ ہے، آپ ضرور کامیاب ہوں گے اور ہم ہیں کہ شرم سے گڑے جاتے ہیں کہ آزاد ہندوستان کے پاس آپ کو دینے کے لیے تلخی، مصیبت اور پریشانی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔۔۔ خدا کرے آپ اس اعلیٰ آزادی کی طرف رہنمائی کے لیے زندہ رہیں جس کے لیے آپ نے عمر بھر جد و جہد کی ہے اور ہماری تمام نا عاقبت اندیشیوں اور بد اعمالیوں کے باوجود، آپ اب بھی ہمیں اس کا مستحق سمجھتے ہیں۔ اگر کسی چیز سے ہماری قلب ماہیت ہو سکتی ہے تو وہ آپ کا یہ اعتماد و یقین ہے کہ آخر کار ہماری بنیادی اخلاقی خوبیاں اپنا اثر دکھا کر رہیں گی۔"

اگرچہ مہاتما گاندھی نے چند روز بعد سماج کے مختلف طبقوں کے اصرار پر برت توڑ دیا مگر ۳۰ر جنوری ۱۹۴۸ء کی شام میں پانچ بج کر سترہ منٹ پر ایک مذہبی جنونی کے ہاتھوں وہ شہید کر دیے گئے۔ اس روز جامعہ کا ہر فرد سوگوار تھا۔ ہر آنکھ اپنے محسن کی یاد میں اشکبار تھی جس نے جامعہ کی تعمیر و تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا۔۔۔ اس سانحے کے چند روز بعد مدراس کے ایک جلسۂ تقسیم اسناد میں گاندھی جی

کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر ذاکر حسین نے کہا:

"... دنیا سے اُٹھنے سے پہلے خدا کا یہ بندہ ہماری قوم ہی کی نہیں ساری انسانیت کے ضمیر کی آواز بن گیا' بے لاگ' بے میل' کڑوی' ستانے والی' بے کل رکھنے والی مگر جی میں گھر کرنے والی آواز — بڑی بھول میں ہے وہ جو سمجھتا ہے کہ یہ آواز چپ ہوگئی ہے۔ نہیں یہ ہماری قومی زندگی کے رونگٹے رونگٹے میں بس گئی ہے۔ سچ کے راستے پر جب ہمارے قدم ڈگمگائیں گے تو یہ ہمیں للکارے گی' ظلم کے لیے جب ہمارے ہاتھ اُٹھیں گے تو یہ ان کو روکے گی' ہم ضرور کبھی کبھی اس آواز دبانا چاہیں گے' اپنے کانوں میں اُنگلیاں ڈال کر اس کے سننے سے بچیں گے مگر یہ ہمارا پیچھا نہیں چھوڑے گی' یہ کانٹا بن کر ہمارے دل میں کھٹکے گی' ہماری نیند حرام کردے گی اور اپنے کو سنوا کر منوا کر رہے گی اور اگر کہیں ہم نے اُسے دبا دیا' ہمارے کان اس کے لیے بہرے ہوگئے' تو ہم چاہے کچھ اور بن جائیں دنیا میں ایک اچھی سچی' نیک قوم نہ بن سکیں گے۔ خدا نہ کرے ہم کبھی اس آواز کو دبا سکیں" — !!

مہاتما گاندھی کے لیے جامعہ کی طرف سے اس سے بہتر خراجِ عقیدت اور کیا ہو سکتا ہے! ■■

رسالہ جامعہ کی علمی خدمات

محمد اسحٰق

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے بانیوں نے شروع سے اپنے سامنے تعلیم کا ایک واضح، روشن اور پاکیزہ تصوّر سامنے رکھا تھا۔ یہاں بہت سے ادارے اور شعبے قائم ہوئے۔ تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو جامعہ ملیہ کے تمام ادارے منفرد، متحرک اور فعال رہے۔ ان سے طلبہ، اساتذہ اور عوام کو فائدہ پہنچتا رہا۔ وقت کے ساتھ ساتھ بعض اداروں میں تبدیلیاں بھی آئیں، بعض دوسرے اداروں میں ضم ہوگئے اور بعض کی صرف یاد باقی رہ گئی۔ علم و ادب، فکر و فن اور اُردو نثر کی ترویج و اشاعت کے علاوہ رسالہ جامعہ چونکہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا ترجمان بھی تھا اس لیے اس نے جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی خیالات، سماجی افکار اور سیاسی نقطہ نظر کی ہمہ گیر اشاعت میں بھی اہم رول ادا کیا۔

رسالہ جامعہ کا پہلا شمارہ جنوری ۱۹۲۳ء میں علی گڑھ سے شائع ہوا۔ اس کے مشمولات و مندرجات کے سلسلے میں اس کا خاص اہتمام رہا ہے کہ کوئی ایسی چیز جو علمی اور معیاری نہ ہو یا جس سے اس رسالے کی ثقافت پر حرف آتا ہو اس میں شامل نہ ہو۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ تعلیمی پستی اور علمی پس ماندگی کے خلاف اعلانِ جنگ سے شروع ہوتی ہے۔ اس تعلیمی پستی اور علمی پس ماندگی کی

وجوہات میں اربابِ جامعہ کے نزدیک انگریزوں کی غلامی ایک بڑی اہم وجہ تھی۔ رسالہ جامعہ نے اس علمی پس ماندگی کا احساس دلا کر اپنے قارئین میں بے داری پیدا کرنے کی مسلسل کوشش کی۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین تعلیم، نصابِ تعلیم اور نظامِ تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر بالعموم ہوتے تھے۔ یہ رسالہ جامعہ کے شعبۂ تصنیف وتالیف کے تحت شائع ہوتا تھا۔ جرمنی جانے سے پہلے ڈاکٹر ذاکر حسین اس شعبے کے نگراں تھے۔

رسالہ جامعہ کے پہلے مدیر جناب نورالرحمان صاحب (۱۹۷۲-۱۸۹۴) بچھراواں، ضلع مرادآباد (یوپی) کے رہنے والے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم ان کے وطن میں ہوئی۔ بعد میں مدرسہ عالیہ، رام پور کے بھی طالب علم رہے۔ وہ ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ کے قوم پرور گریجویٹ تھے۔ زمانۂ طالب علمی ہی سے مضمون نگاری کی طرف مائل تھے اور اسی زمانے میں ان کے بہت سے مضامین علی گڑھ میگزین میں شائع ہوتے رہے۔ ان کی تصنیفات وتالیفات میں سرسید کی مختصر سوانحعمری، انوارالرحمان (مصنفہ مولوی نوراللہ مرحوم) کی تلخیص، مولانا محمد علی جوہر کا کلام بنام دیوانِ جوہر (مع مقدمہ)، انتخابِ میر مع مقدمہ، اور اکبر الہ آبادی اور اُن کا کلام اہمیت کے حامل ہیں۔ جنوری ۱۹۲۳ء سے جون ۱۹۲۴ء تک وہ رسالہ جامعہ کے مدیر رہے۔ بعد میں مدینہ اخبار (بجنور) کی ادارت بھی کی۔ آزادی کے بعد جب انجمن ترقی اُردو (ہند) کی از سرِ نو تشکیل ہوئی تو اس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین مقرر ہوئے، سکریٹری قاضی عبدالغفار صاحب اور جوائنٹ سکریٹری نورالرحمان صاحب مقرر ہوئے۔ مسلم چیمبرس آف کامرس کے سکریٹری بھی رہے، جامعہ اُردو علی گڑھ کے قائم مقام مستجل کے فرائض بھی انجام دیے۔ بعد میں وہ پاکستان چلے گئے جہاں ۱۰راپریل ۱۹۷۲ء کو اُن کی وفات ہوئی۔

رسالہ جامعہ کے پہلے شمارے میں تقریب کے عنوان کے تحت اس رسالے کی غرض وغایت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"ہر دارالعلوم کی یہ بھی قدیم سنت ہے کہ اس کا ایک مخصوص علمی رسالہ ہو لیکن جامعہ ملیہ نے اس کو اس وقت تک ضروری نہیں سمجھا کہ طلبہ کے علمی ذوق، مشاغل تصنیف و تالیف کی مقبولیت اور جامعہ کی علمی زندگی کی تدریجی ترقی کے ساتھ خود رسالہ کا وجود بھی مسئلہ ارتقار کے عالمگیر اثر میں پیدا نہ ہو جائے۔ چنانچہ تقریباً ایک سال تک طلبا، جامعہ اپنے رسالہ جوہر کو قلمی نکالتے رہے اور اس طرح وہ تمام اسباب جو ایک علمی رسالے کی اشاعت کے لیے ناگزیر ہوتے ہیں، خود ہی فراہم ہو گئے، جن کی موجودگی میں مجلسِ تعلیمی کو رسالہ جامعہ کی طبع و اشاعت کی منظوری دینا ضروری ہو گیا، اس عرصے میں شعبہ تصنیف و تالیف کی گذشتہ یک سالہ کوششوں کے نتائج بھی ظاہر ہونے لگے تھے اور آیندہ کے لیے بھی تنظیم و تربیت کے ابتدائی مدارج سے فراغت ہو چکی تھی لہٰذا اس بارگراں کا اس شعبے کو ذمے دار قرار دینا زیادہ دشوار نہ ہوا۔ اس اعتبار سے غالباً یہ عرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ رسالہ جامعہ جو بفضل خدا آج آپ کے ہاتھوں میں ہے کسی رسمی ضرورت یا خارجی اثر سے نہیں بلکہ خود ہی عالم وجود میں آیا ہے گویا:

ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب
شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فنِ ما

اور یہ جامعہ ملیہ جیسے تعلیمی مرکز کے لیے ہرگز قابلِ تعجب بھی نہیں[1]۔"

جنوری ۱۹۲۳ء کے شمارے میں حسب ذیل عنوانات پر مضامین تھے:
"سیاسی انقلابات کا اثر علوم ایران پر" محمد مسلم —— "سیاست بین الاقوامی" یوسف حسین خاں (متعلم) —— "مسئلہ تاوانِ جنگ" شفیق الرحمٰن قدوائی (متعلم) —— "ہندوستانی تعلیم کا مرکز" سعید انصاری —— ان کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے دو مکتوب "مکتوبِ جرمنی" کے عنوان سے شائع ہوئے۔ "رویائے صادقہ" کے عنوان سے

مولوی اقبال احمد سہیل کی ایک طویل نظم کے علاوہ مولانا رضا علی وحشت کی نظم "نوائے غم" اور مولانا محی الدین تمنا عمادی پھلواری کی نظم "کوئی کہے تو کیا کہے" شامل کی گئی۔

جامعہ کے پہلے شمارے کے مشتملات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس وقت کے طلبہ اسے اپنا رسالہ سمجھتے تھے۔ یوسف حسین خاں، شفیق الرحمان قدوائی اور سعید انصاری جیسے جامعہ کے طالب علموں کے مضامین بعد میں بھی اس میں شائع ہوتے رہے۔ رسالہ جامعہ میں طالب علموں کے مضامین کی بھی اشاعت گویا ایک ایسی روایت رہی ہے جس کی بنیاد شروع ہی میں پڑ چکی تھی۔ چنانچہ جنوری ۱۹۲۳ء میں مدیر رسالہ لکھتے ہیں کہ "یہ طلبائے جامعہ ملیہ ہی کا رسالہ ہے، انھیں کا ہاتھ اس کی ترتیب و تہذیب میں انھیں کی کوششیں اس کی طبع و اشاعت میں اور ان ہی کی کاوش و محنت اس کے علمی و ادبی مضامین میں نظر آئے گی"۔

رسالہ جامعہ جون ۱۹۲۴ء کے بعد جولائی اور اگست ۱۹۲۴ء کے مشترکہ شمارہ سے اگست ۱۹۲۵ء تک رسالہ مولانا اسلم جیراجپوری (۱۸۸۲-۱۹۵۵) کی ادارت میں شائع ہوتا رہا۔ مولانا کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو ۱۹۲۰ء میں ترکِ موالات اور خلافت کی تحریک میں ایم اے او کالج چھوڑ کر جامعہ ملیہ اسلامیہ تشریف لائے اور آخری سانس تک جامعہ کے اغراض و مقاصد سے اُن کا سچا لگاؤ برقرار رہا۔ جامعہ میں وہ تاریخ اسلام پڑھاتے تھے، انھوں نے تاریخ الامت کے عنوان سے ۸ جلدوں میں امت کی تاریخ لکھی، ابتدائی سات جلدوں میں ابتدائے عہدِ اسلام سے مصطفےٰ کمال اتاترک تک تاریخ بیان کی ہے۔ آٹھویں جلد میں قرآن کی روشنی میں ملتِ اسلامیہ کے زوال کے اسباب اور اس کے ازالے کی صورتیں پیش کی ہیں۔ اس زمانے تک اس موضوع پر اُردو میں اتنی جامع کتاب نہیں لکھی گئی تھی۔ مولانا ایک ممتاز ادیب، شاعر اور صاحب فکر و نظر مصنف تھے، اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ "پیسہ اخبار" لاہور کے ادارتی عملے میں شامل ہوئے۔ پھر ایم اے او کالج علی گڑھ کے ہائی اسکول میں فارسی و عربی کے مدرس مقرر ہوئے۔

کچھ دنوں تک لٹن لائبریری کے شعبۂ مشرقیات سے وابستہ رہے جہاں ان کی نگرانی میں عربی و فارسی کتابوں کی فہرست تیار ہوئی۔ اس کے بعد پھر ایم اے او کالج کے اُستاد رہے۔ جامعہ ملّیہ کی تاسیس کے بعد مولانا محمد علی کی دعوت پر جامعہ میں تشریف لائے جہاں تدریسی فرائض کے علاوہ ۱۹۲۴ء کے وسط سے رسالہ جامعہ کی ادارت کی ذمّے داری بھی سنبھالی۔

۱۹۲۵ء کے وسط میں جب جامعہ ملّیہ اسلامیہ علی گڑھ سے دہلی منتقل ہوئی تو رسالہ جامعہ کو بھی علی گڑھ سے دہلی کا سفر اختیار کرنا پڑا۔ اس سفر کے دوران اس کی اشاعت میں کچھ بے ضابطگی پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے اپریل تا اگست رسالہ جامعہ شائع نہ ہو پایا۔ مارچ ۱۹۲۵ء کا شمارہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ علی گڑھ کی تاریخ کا آخری شمارہ تھا اور ستمبر ۱۹۲۵ء کا شمارہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی کا پہلا جسے اپریل تا ستمبر ۱۹۲۵ء کا مشترکہ شمارہ قرار دیا گیا۔ جگہ اور حالات کی تبدیلی کی غالباً دشواریوں پر قابو پانے کے لیے ستمبر ۱۹۲۵ء سے جامعہ کی ادارت میں مولانا اسلم جیراجپوری کے ساتھ جناب یوسف حسین خاں کے نام کا اضافہ ہوا جو اس وقت جامعہ کے صرف ایک گریجویٹ تھے۔ مولانا اسلم جیراجپوری نے اس سلسلے میں جناب یوسف حسین خاں کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> "جامعہ ملیہ کے علی گڑھ سے دہلی منتقل ہونے کے سبب سے ہمارے رسالے کی اشاعت میں جو بے نظمی پیدا ہوگئی تھی اسے دور کرنے میں یوسف حسین خاں صاحب نے نہایت قابلیت اور محنت سے کام کیا اور رسالے کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے کہ اس کی بہتری اور ترقی پہلے کی نسبت زیادہ آسان ہوگئی۔"[۳]

فروری ۱۹۲۶ء سے جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی تاریخ کا ایک نیا دَور شروع ہوتا ہے۔ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کو ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مجیب صاحب جیسے اولوالعزم اور جاں نثار افراد نہ ملے ہوتے جنھوں نے جامعہ

کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کردینے کا فیصلہ کیا تھا تو جامعہ بند ہو چکی ہوتی۔ یہ زمانہ جامعہ کی زندگی میں مایوسی، اُداسی اور وسائل و ذرائع سے محرومی کے علاوہ قومی سطح پر سیاسی انتشار اور ہندو مسلم منافرت کا تھا۔ ان حالات میں "صبر و استقامت، تحمل و توکل اور اللہ کی رحمت پر کامل یقین کے ساتھ"[۴] ذاکر صاحب کی جامعہ میں آمد جامعہ والوں کے لیے گویا ایک نئی صبح کا ظہور تھا۔

جرمنی جانے سے پہلے جامعہ کے شعبۂ تصنیف و تالیف کے نگراں ذاکر صاحب تھے۔ اسی شعبے سے رسالہ جامعہ چھپتا تھا۔ ذاکر صاحب نے جرمنی سے واپس آنے کے بعد شعبۂ تصنیف و تالیف کی نئے سرے سے تنظیم کی۔ اب اس کا نام اُردو اکادمی ہوگیا۔ مکتبہ جامعہ اور رسالہ جامعہ دونوں کے معیار کو بلند کرنے کا انھوں نے خاکہ تیار کیا۔ "اُردو اکادمی کی سرگرمیوں کو جن میں اعلیٰ تعلیم کے طلبہ اور ملک میں تعلیم یافتہ طبقے کے لیے جو اُردو زبان سے واقف تھا، مختلف مضامین اور موضوعات پر نصابی و علمی کتابیں تیار کرانے کا کام خاص اہمیت کا حامل تھا، بڑی وسعت دی گئی اور اسی کے سپرد یہ کام بھی کیا گیا کہ وہ باہر سے ممتاز شخصیتوں کو مدعو کرکے توسیعی لیکچر دلوائے اور ان لیکچروں سے استفادہ کرنے والوں میں صرف اہلِ جامعہ ہی نہ ہوں بلکہ ان میں دہلی کے اہلِ علم اور سر برآوردہ لوگوں کو بھی شرکت کی دعوت دی جائے۔ مکتبہ جامعہ اور پریس نے اردو کی کتابوں کی اشاعت کا ایک معیار قائم کردیا اور رسالہ جامعہ نے جلد ہی علمی و ادبی حلقوں میں ایک ممتاز مقام حاصل کرلیا۔"[۵]

ذاکر صاحب نے اُردو اکادمی کا نگراں ڈاکٹر سید عابد حسین کو مقرر کیا۔[۶] اس کے علاوہ رسالہ جامعہ بھی مارچ ۱۹۲۶ء سے ان ہی کی ادارت میں شائع ہونے لگا۔ مکتبہ جامعہ کی ذمّے داری حامد علی خاں کے سپرد ہوئی جن کی فعال اور متحرک شخصیت نے مکتبہ جامعہ کی مطبوعات کو بہتر بنایا۔ مولانا اسلم جیراجپوری رسالہ جامعہ میں لکھتے ہیں:

"ہر درس گاہ کی کامیابی کے لیے دو چیزیں سب سے زیادہ ضروری ہیں۔

آدمی اور پیسہ۔ ہماری درس گاہ کو عرصے سے ان دونوں کی ضرورت تھی۔ آج ہم مسرت کے ساتھ یہ اعلان کرتے ہیں کہ جامعہ کی خوش قسمتی ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین ایم اے پی ایچ ڈی، ڈاکٹر عابد حسین ایم اے پی ایچ ڈی اور محمد مجیب بی اے آکسن نے اپنی خدمات جامعہ کے لیے پیش کی ہیں اور عنقریب یہ تینوں حضرات اپنے اپنے شعبوں میں کام شروع کردیں گے۔ ان حضرات کے جامعہ میں رہنے سے جامعہ کی ایک بڑی کمی پوری ہوئی۔ قیام یورپ کے زمانے میں ان حضرات کے جو خطوط آتے رہے ان سے نہ صرف بلند ارادوں کا پتہ چلتا تھا بلکہ افسردہ دلوں کی ڈھارس بھی بندھتی تھی۔ وہ لوگ بھی جو جامعہ کے قیام سے ناامید ہوچکے تھے یہ سن کر کہ یہ تینوں اپنی خدمات پیش کررہے ہیں خاموش ہوجاتے تھے، جامعہ کی بڑی ضرورت ان حضرات کے آنے سے پوری ہوگئی، دوسری ضرورت انشاء اللہ اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی سامان ہو ہی جائے گا۔ ہمیں پوری امید ہے کہ ان تینوں حضرات کے جامعہ میں رہنے سے روپے کی کمی محسوس نہیں ہوگی۔ ہم تینوں حضرات کا دلی خیر مقدم کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہم ناظرین کو یہ بھی بتادیں کہ آیندہ مہینے رسالہ جامعہ ڈاکٹر عابد حسین ایم اے پی ایچ ڈی کی زیر ادارت شائع ہوگا، موصوف کا نام نامی جامعہ کے لیے محتاج تعارف نہیں۔ آپ کے مضامین اور نظمیں متعدد بار ہمارے رسالے میں شائع ہوئی ہیں اور ان کا اعلیٰ معیار ہمارے ناظرین پر پوشیدہ نہیں ہے۔" [۵۳]

ڈاکٹر سید عابد حسین ۱۹۲۶ء سے ۱۹۵۶ء تک جامعہ میں ادبیات کے پروفیسر رہے، ملازمت کے پچھلے سات برسوں میں جامعہ کالج کے پرنسپل ہوئے، جامعہ کے مسجل اور خازن بھی رہے۔ رسالہ جامعہ کی ادارت اور پیام تعلیم کی جس کے مؤسس بھی وہی تھے ادارت کے کام بھی کیے اور بعد میں ذاکر صاحب کی غیر موجودگی

میں قائم مقام شیخ الجامعہ کا کام بھی کیا۔ جامعہ کے لائف ممبر اور ٹرسٹی بھی تھے۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے ان کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ماہنامہ جامعہ (جامعہ ملیہ اسلامیہ کا علمی ادبی رسالہ) کے وہ عرصے تک ایڈیٹر رہے۔ اس میں وہ جو کچھ لکھتے تھے اسے ملک کے علمی حلقوں میں بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور پڑھا جاتا تھا۔ جامعہ میں جو اردو اکادمی قائم ہوئی تھی اس کے روحِ رواں عابد صاحب تھے۔ اس کی سربراہی میں ملک و بیرون ملک کی بڑی قدآور شخصیتوں نے اکادمی کے زیرِ اہتمام لیکچر دیے اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کا وقار مسلّم ہوگیا۔ اسی طرح مکتبہ جامعہ نے اردو ادب کی جو خدمت کی ہے اس میں عابد صاحب کے ادبی ذوق اور علمی ژرف بینی کا بڑا حصہ ہے۔"

عابد صاحب نے ابتدائی دور میں جامعہ کی کیسے خدمت کی اس کا اندازہ ذیل کے اس خط کے اقتباس سے ہوسکتا ہے جو انھوں نے خواجہ غلام السیدین کو لکھا تھا:

"پچھلے تین مہینے ہم لوگوں پر بہت مصیبت کے کٹے۔ جامعہ میں بالکل پیسہ نہ تھا۔ تنخواہ بالکل بند تھی، خیر وہ زمانہ تو کسی طرح گزر گیا لیکن مجھے یہ فکر ہوگئی کہ اس صورت میں میرا کام کیسے چلے گا۔ کام سے مطلب روٹی کپڑا نہیں ہے۔ اس کے متعلق مجھے مطلق ہراس نہیں ہے۔ میری ضرورتیں بہت کم ہیں۔ مجبوری کی صورت میں اور بھی کم ہوسکتی ہیں۔ مگر فکر یہ ہے کہ تصنیف و تالیف کا کام رسالہ جامعہ، وہ کتابیں جو لکھی گئی ہیں اور جو لکھی جائیں گی سب کا کیا انجام ہوگا۔ میری زندگی ان چیزوں پر منحصر ہے، رات دن اسی الجھن میں رہتا ہوں۔ پست ہمتی رائے دیتی ہے کہ علمی کام کو خیرباد کہوں لیکن ضمیر جو بدقسمتی سے ہمیشہ حاضر بلکہ متکلم رہتا ہے، اس بات کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ سوچتے سوچتے اب یہ سوچا ہے

کہ اگر اپنی ذاتی کوشش اور اپنے احباب کی مدد سے اُردو اکادمی کے
دو سو ممبر بنا سکوں جو کم سے کم دو روپے ماہوار چندہ دیں تو میرا کام جامعہ
سے مستغنی ہو جائے گا۔ (ممبروں کو رسالہ جامعہ اور اُردو اکادمی کی
مطبوعات جن کی تعداد کم سے کم چھ ہوگی مفت دی جائیں گی۔) ۹

مارچ ۱۹۲۶ء سے رسالہ جامعہ ڈاکٹر سید عابد حسین کے زیر ادارت شائع ہونے لگا جیسا کہ مولانا اسلم جیراجپوری نے فروری ۱۹۲۶ء کے رسالہ جامعہ کے شذرات میں لکھا تھا لیکن بعد کے رسالوں کے سرورق کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا اسلم جیراجپوری اور عابد صاحب دونوں کے زیر ادارت ۱۹۳۳ء تک یہ رسالے شائع ہوتے رہے۔

رسالہ جامعہ کی تاریخ میں ۱۹۳۴ء کا سال اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس سال نئے پروگرام کے تحت رسالے شائع ہوئے۔ یعنی سال کے بارہ پرچوں میں چار چار پرچے اسلامیات، اجتماعیات و عمرانیات اور فنون لطیفہ کے لیے مخصوص کر دیے گئے۔ چنانچہ جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر ۱۹۳۴ء کے چار پرچے اسلامیات پر اور فروری، مئی، اگست اور نومبر ۱۹۳۴ء کے چار پرچے سیاسیات، معاشیات، تاریخ اور اجتماعیات سے متعلق، نیز مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر ۱۹۳۴ء کے شمارے ادب و فنون سے متعلق شائع ہوئے۔ اس نئے پروگرام کے تحت مجلس ادارت میں مزید ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عبدالعلیم کے نام شامل ہوئے۔

اس نئے پروگرام کے مطابق جنوری ۱۹۳۴ء کا رسالہ خالصتاً اسلامیات پر مشتمل مضامین پر مبنی تھا۔ اس میں ڈاکٹر عبدالعلیم کا تصحیح کردہ و مرتبہ رسالہ اعجاز القرآن مصنفہ علی بن عیسیٰ رمّانی (م ۳۸۴ھ) شائع ہوئی۔ اس رسالے کی اہمیت کا اندازہ ذیل کے اس اقتباس سے ہو سکتا ہے ملاحظہ:

"علی بن عیسیٰ کا درجہ پانچویں صدی ہجری کے ادبا میں بہت بلند ہے۔
عقیدہ اعجاز القرآن کی مختصر تاریخ جنوری اور فروری ۱۹۳۳ء کے

رسالوں میں شائع ہو چکی ہے۔ اس مضمون کی ترتیب کے دوران میں
علم معانی و بیان و علم کلام کی جن تصانیف کے مطالعے کا اتفاق ہوا
ان میں رمانی کے اس رسالے کا ذکر ملا مگر باوجود تلاش کے اس کا
کہیں پتہ نہ چلتا تھا۔ بالآخر پروفیسر رشر (Rescher) کی تاریخ ادب
عربی میں جسے وہ ترکی حکومت کی فرمائش پر مرتب کر رہے ہیں، یہ ذکر ملا
کہ اس رسالے کا ایک نسخہ استانبول میں وہبی افندی کے کتب خانے
میں موجود ہے۔ پروفیسر رشر نے جو استانبول کے قلمی کتب خانوں کی
فہرست تیار کر رہے ہیں بہ کمال عنایت اس نسخے کی عکسی تصویر بھیجی۔ اس
تصویر کے مطابق تصحیح کے بعد یہ رسالہ شائع کیا جا رہا ہے۔ اس پرچے
میں صرف اصلی رسالہ شائع ہو رہا ہے۔ سرورق، دیباچہ اور مصنف
کے حالات الگ طبع ہو رہے ہیں.... "[۱۰]

ڈاکٹر عبدالعلیم کے اس طویل اقتباس کے ذکر سے مقصود محض یہ واضح کرنا ہے کہ رسالہ جامعہ کے مضامین کس قدر معیاری، تحقیقی اور اعلیٰ درجے کے ہوتے تھے! مضمون نگار اپنے مضامین کے معیار پر کس قدر توجہ دیتے تھے!

جنوری ۱۹۳۴ء کے شمارے کے شروع ہی میں ڈاکٹر عبدالعلیم کا مذکورہ مرتبہ رسالہ جو عربی زبان میں ۳۲ صفحات پر[۱۱] مشتمل ہے شائع ہوا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جامعہ کی زبان اچانک تبدیل ہوگئی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ آخر عربی کا یہ طویل رسالہ اُردو زبان کے رسالے میں کیسے شامل ہوا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہو کہ جس طرح آج اُردو داں حلقے انگریزی سے عام طور پر واقف ہوتے ہیں اسی طرح اس زمانے کا علمی چلن یہ رہا ہو کہ عام تعلیم یافتہ اُردو جاننے والا عربی سے کچھ واقفیت اور دلچسپی رکھتا ہوگا۔ بہرحال یہ نئی چیز ہمیں رسالہ جامعہ کے اس شمارے میں نظر آئی۔

ڈاکٹر عبدالعلیم نے جنوری ۱۹۳۴ء کے شذرات میں مخصوص نوعیت کے

س رسالے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

"یہ اسلامیات کا پہلا پرچہ ہے، اسلامیات کی اہمیت بیان کرنا تحصیل حاصل ہے۔ اس بات پر البتہ تعجب ہوتا ہے کہ اُردو زبان میں جو ہندوستان کے آٹھ کروڑ مسلمانوں کی مشترکہ زبان ہے ایک رسالہ بھی ایسا نہیں جو صرف اسلامیات کے لیے مخصوص ہو۔ چند رسالے ایسے ہیں جن میں کسی اسلامی فرقے کے عقائد کی ترجمانی ہوتی ہے۔ دو ایک ایسے بھی ہیں جن کا مقصد اشاعتِ اسلام ہے لیکن ایک رسالہ بھی ایسا نہیں جس میں صرف اسلام اور اسلامی تمدّن سے متعلق علمی مضامین شائع ہوتے ہوں، اسلامیات کی کتابوں پر غیر جانب داری سے تنقید ہوتی ہو اور ممالکِ اسلام کی موجودہ تحریکوں پر تبصرہ ہوتا ہو، اسی کمی کو محسوس کر کے رسالہ جامعہ کے کارکنوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ سال میں چار پرچے اس موضوع کے لیے مخصوص کر دیے جائیں۔

اس رسالے کی خصوصیت یہ ہوگی کہ اس میں کل مضامین علمی ہوں گے، نہ تو اس کے مدیر اپنے مخصوص دینی معتقدات کی تبلیغ کریں گے اور نہ کسی دوسرے فرقے یا فرد کے اعتقادات پر اعتراض کریں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی فرقوں سے متعلق کوئی مضمون اس رسالے میں شائع ہی نہ ہوگا۔ قدیم وجدید فرق اسلامی سے متعلق مضامین ضرور شائع ہوں گے لیکن وہی جن میں بیان واقعہ ہو اور فرقوں کے اعتقادات کو غیر جانب داری سے بیان کیا گیا ہو، نہ کسی کی توہین وتذلیل ہو اور نہ کسی کی تبلیغ واشاعت، اسلام، اسلامی تمدّن اور تاریخِ اسلام سے متعلق جو مضامین شائع ہوں گے ان میں بھی اسی بات کا خیال رکھا جائے گا۔" [۱۲]

اس نئی اسکیم کو بروئے کار لانے میں عملی دشواریاں اور رکاوٹیں تھیں۔ ہر ماہ

کسی خاص موضوع پر معیاری مضامین حاصل کرنا یا خود انھیں مرتب کرنا نہایت مشکل کام تھا اس لیے یہ پروگرام صرف ایک سال تک بہت کامیاب رہا۔ چنانچہ جنوری ۱۹۲۵ء سے حسب معمول سابقہ شماروں کی طرح جامعہ شائع ہونے لگا۔

جنوری سے اپریل ۱۹۳۵ء تک ڈاکٹر سید عابد حسین جامعہ کے مدیر رہے۔ مئی ۱۹۳۵ء سے اگست ۱۹۳۶ء تک پروفیسر محمد عاقل اس رسالے کے قائم مقام ایڈیٹر رہے۔ اس کے بعد ستمبر ۱۹۳۶ء سے اکتوبر ۱۹۳۸ء تک دو سال کے لیے ڈاکٹر سید عابد حسین کے زیرادارت رسالے شائع ہوئے۔ نومبر ۱۹۳۸ء سے ستمبر ۱۹۳۹ء تک پروفیسر محمد عاقل رسالے کے مدیر مقرر ہوئے۔

جنوری ۱۹۳۹ء سے ستمبر ۱۹۳۹ء تک جب تک پروفیسر محمد عاقل رسالے کے مدیر رہے رسالہ جامعہ کے سرورق پر

جامعہ

ادارۂ اجتماعیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ماہوار رسالہ

درج ہوتا تھا۔ اور اس کے مضامین بھی اسی موضوع کا احاطہ کرتے تھے۔ اس دوران اس میں کوئی افسانہ، ڈراما، خالص اُردو ادب سے متعلق کوئی مضمون یا خالصتاً اسلام اور مسلمانوں سے متعلق کوئی مواد شائع نہیں ہوتا تھا۔ پروفیسر محمد عاقل کی سبکدوشی کے بعد جب مولوی نورالحسن ہاشمی صاحب نے ادارت کے فرائض انجام دینے شروع کیے تو عرصے کے بعد رسالہ جامعہ کی پرانی روایات کے مطابق ادبیات و اسلامیات، اور تاریخ وغیرہ پر مضامین شائع ہونے لگے۔

ادارۂ اجتماعیات کب قائم ہوا اس کی تفصیلات کا علم نہ ہو پایا۔ البتہ اس کے مشاورتی بورڈ میں حسب ذیل افراد شامل تھے:

ڈاکٹر ذاکر حسین خاں، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر سعید انصاری

معتمد اور مدیر : پروفیسر محمد عاقل

اس ادارے کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے :

"۱۔ سیاسی، معاشی، تعلیمی اور تمدنی مسائل کا مطالعہ کرنا

۲۔ مطالعے کے نتائج کو کتابوں اور رسالوں کی شکل میں شائع کرنا

۳۔ ادارے کی طرف سے ایک ماہنامہ نکالنا

۴۔ جلسے منعقد کرنا جس میں ملک کے سربرآوردہ ماہرین، ادارے کی دعوت پر اجتماعی مباحث پر مقالوں کے ذریعے سے اپنے خیالات کا اظہار کریں گے اور حاضرین سوالوں یا تقریروں کے ذریعے سے تبادلۂ خیالات کرسکیں گے۔"[۱۳]

اکتوبر ۱۹۳۹ء سے دسمبر ۱۹۴۳ء تک ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی رسالہ جامعہ کے مدیر رہے۔ جنوری ۱۹۴۴ء سے ستمبر ۱۹۴۴ء تک کوئی رسالہ شائع نہ ہو پایا۔ پھر اکتوبر ۱۹۴۴ء سے جنوری ۱۹۴۷ء تک پروفیسر محمد عاقل کی ادارت میں رسالہ جامعہ شائع ہوتا رہا۔ فروری ۱۹۴۷ء تا جولائی ۱۹۴۷ء تک ڈاکٹر سید عابد حسین اس کے مدیر رہے۔

ہندوستان کی آزادی اور تقسیم ملک کے بعد رسالہ جامعہ ملک کے ابتر حالات کا عرصے تک شکار رہا۔ اگست ۱۹۴۷ء کا شمارہ پریس سے واپس نہ آسکا۔ دلی کی فرقہ وارانہ فسادات کی آگ نے اسے بھی نہ بخشا۔ جولائی ۱۹۴۷ء تک جامعہ کی اشاعت مکتبہ جامعہ کے سپرد تھی۔ ملک کی تقسیم کے ایک طویل عرصے کے بعد مکتبہ جامعہ پھر قائم ہوا تو اب اس کی حیثیت ایک لمیٹڈ کمپنی کی تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ایک اضافی ادارے کی نہیں، جس نے ماہنامہ جامعہ کی اشاعت کی ذمے داری قبول نہ کی۔ اس طرح رسالہ جامعہ اگست ۱۹۴۷ء سے اکتوبر ۱۹۶۰ء تک (تیرہ سال تین مہینے) بند رہا۔ نومبر ۱۹۶۰ء سے پروفیسر محمد مجیب کی کوششوں سے اس کی از سر نو اشاعت ممکن ہو پائی۔

رسالہ جامعہ کی از سرِ نو اشاعت اور پروفیسر محمد مجیب

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پروفیسر محمد مجیب بھی شروع ہی سے اپنی دوسری مصروفیات کے ساتھ رسالہ جامعہ کے لیے بھی وقت نکالتے تھے۔ انھوں نے افسانے اور ڈرامے لکھے۔ اس زمانے کے رسالوں میں ہم ان کے افسانوں اور ڈراموں کا ایک سلسلہ دیکھتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس عرصے میں انھوں نے مضامین نہیں لکھے۔ ان کی کتاب نگارشات ان کے ان چند منتخب مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے ۱۹۲۷ء تا ۱۹۴۷ء کے درمیان لکھے تھے۔ مجیب صاحب اپنے ایک ریڈیائی نشریے میں فرماتے ہیں جس کی اشاعت رسالہ جامعہ، دسمبر ۱۹۶۷ء میں ہوئی تھی:

"اس وقت ایک بہت پرانی بات یاد آرہی ہے ۲۷ء تا ۲۸ء کی، جب مجھے جامعہ میں آئے ہوئے سال ڈیڑھ سال ہوا تھا، جامعہ کے کاموں میں سے ایک اہم کام رسالہ جامعہ کے لیے مضمون حاصل کرنا تھا۔ ایک روز میرے مرحوم دوست حامد علی خاں صاحب میرے پاس آئے اور کہا کہ رسالہ کے گیارہ صفحے خالی ہیں اور مختلف قسم کے مضمون مل گئے ہیں، افسانہ کوئی نہیں ہے، ایک افسانہ لکھ دیجیے، مگر ساڑھے دس گیارہ صفحے سے کم کا نہ ہو ورنہ جگہ خالی رہ جائے گی، آپ بتائیے میں کیا کرتا۔ میری ادبی حیثیت ایسی نہیں تھی کہ نخرے کروں، دوسری طرف یہ معلوم تھا کہ ایڈیٹر کا نام چاہے کچھ اور لکھا ہو، ذمے داری دراصل ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پر ہے جو کبھی کبھی پورے رسالے کے مختلف ناموں سے خود ہی مضمون لکھ دیتے ہیں۔ میں نے بغیر عذر اور بحث کے افسانہ لکھنے کا وعدہ کر لیا، رسالے کے ایک صفحہ کے الفاظ گنے، ان کو گیارہ سے ضرب دیا اور مقررہ وقت پر افسانہ پیش کر دیا، جو قریب گیارہ صفحے کا تھا..."[۱۲]

مجیب صاحب کی سب سے اہم تصنیف انڈین مسلمز ہے۔ جس میں انھوں نے ہندوستان

میں مسلمانوں کی آمد سے موجودہ عہد تک کے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ سیاسی نظام، راسخ الاعتقادی اور شریعت، سیاست داں اور مدبرانِ حکومت، مذہبی افکار، تصوّف اور صوفیاء، شعراء اور مصنّفین، فنِ تعمیر اور فنونِ لطیفہ اور معاشرتی زندگی کے مختلف گوشوں پر عہد بہ عہد مجیب صاحب کا یہ کام انفرادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے بڑے پیمانے پر تحقیقی مواد اکٹھا کیے۔ اس کے بعد ان کی تاریخی اور عمرانیاتی تعبیر اس کتاب کی شکل میں پیش کی۔ اس کتاب کی تیاری کے دوران غالباً ان کی طبیعت میں ایک فطری ہیجان برپا ہوتا ہوگا اور ان کی طبیعت اس بات کے لیے بے چین رہتی ہوگی کہ ان کا یہ علمی اور فکری سرمایہ اُردو بولنے والوں کے بیچ عام ہو، ان کے اندر یہ خلش اور بے چینی اس وجہ سے اور زیادہ ہوگی کہ ۱۹۴۷ء کے بعد سے رسالہ جامعہ کی اشاعت بند ہوگئی تھی جس کے ذریعے اُردو حلقوں میں جامعہ کے تعلیمی، تہذیبی اور سماجی و سیاسی افکار کی اشاعت ہوتی تھی۔ جذبات کا یہ وفور تھا جس نے انھیں رسالہ جامعہ کی از سرِ نو اشاعت پر اُبھارا، مجیب صاحب رسالہ کو دوبارہ نکالنے کے لیے بہت بے چین رہا کرتے تھے۔ ان کے بعض خطوط میں جو انھوں نے پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی کو جب کہ وہ اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے مک گل یونیورسٹی (کناڈا) تشریف لے گئے تھے، تقاضا تھا کہ جلد آیئے، ہمیں رسالہ جامعہ نکالنا ہے اور لکھنے والوں کی ضرورت ہوگی۔[۱۵]

رسالہ جامعہ جب نومبر ۱۹۶۰ء سے دوبارہ حسبِ معمول نکلنا شروع ہوا تو تقریباً بارہ برس تک رسالہ جامعہ مجیب صاحب کی تحریروں کی زینت بنتا رہا۔ اتنے بڑے پیمانے پر شاید کسی اور کے مضامین اس میں شائع نہ ہوئے۔ اس سے قبل ان کے افسانے اور ڈرامے زیادہ شائع ہوتے تھے لیکن ۱۹۶۰ء سے ان کے مضامین اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے متعلق یا ایسے موضوعات پر جن میں اسلامی۔ انسانی اقدار پر گفتگو کا موقع ہوتا تھا، پابندی سے نکلتے رہے۔

پروفیسر محمد مجیب نومبر ۱۹۶۰ء کے رسالہ جامعہ کے شذرات میں لکھتے ہیں کہ رسالہ جامعہ" کی حیثیت علمی و ادبی رہے گی، لیکن مضامین کے انتخاب میں اس کا خیال رکھا جائے گا کہ وہ صرف مخصوص علمی دلچسپیاں رکھنے والوں کے لیے نہ ہوں بلکہ ایسے ہوں جو زندگی کے اہم مسائل کی طرف توجہ دلائیں۔ رسالہ جامعہ کا کبھی یہ مقصد نہیں تھا کہ خاص عقائد کی تبلیغ کرے۔ اس نے ایسی جانب داری سے پرہیز کیا جس کی وجہ سے وہ کسی کا موافق یا مخالف قرار دیا جا سکے۔ اور ایسی غیر جانبداری سے بھی کہ اس کے مضمون نگار کوئی ایسی رائے ظاہر نہ کر سکیں جس سے اختلاف کرنے والے بہت ہوں۔ اس نئے دور میں ہمارا مسلک یہی رہے گا۔"[۱۹]

نومبر ۱۹۶۰ء سے مارچ ۱۹۶۴ء تک جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے رسالہ جامعہ کی ترتیب و اشاعت کی ذمّے داریاں انجام دیں، اور جولائی ۱۹۷۴ء سے عرصے تک مدیر معاون کی حیثیت سے رسالے کی خدمات انجام دیتے رہے۔ جناب عبداللطیف اعظمی صاحب لکھتے ہیں:

"مدیر معاون کی حیثیت سے میرے نام کا اضافہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ نومبر ۱۹۶۰ء میں ایک طویل وقفے کے بعد میری کوششوں اور ایک غیر مسلم ہمدرد کے عطیے سے رسالہ جامعہ دوبارہ جاری کیا گیا تو مارچ ۱۹۶۴ء تک رسالہ کی تمام ذمّے داریاں یکہ و تنہا مجھ پر تھیں۔ جب رسالہ کے اخراجات جامعہ کے میزانیہ میں شامل ہو گئے اور جناب ضیاءالحسن فاروقی صاحب اس کے باقاعدہ مدیر مقرر ہوئے تو میں اپنی انتظامی ذمّے داریوں کے پیش نظر اس سے بے تعلق ہو جانا چاہتا تھا مگر فاروقی صاحب کے اصرار اور اس وقت کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کے ارشاد کی بنا پر میں ایسا نہ کر سکا، مگر پس پردہ ہی رہنا پسند کیا، لیکن اب مجلس منتظمہ کے دوبارہ فیصلے، جناب شیخ الجامعہ صاحب کے ارشاد اور فاروقی صاحب کی خواہش کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے

مدیر معاون کی حیثیت سے اپنا نام دینا پڑا، اگرچہ میں کیا، میری خدمات کیا، لیکن رسالہ کو بہتر بنانے کے لیے میں کچھ بھی کرسکا تو اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا۔"[۱۵]

نومبر ۱۹۶۰ء ہی سے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کی سرپرستی میں جامعہ کی مجلس ادارت میں شامل تھے، دسمبر ۱۹۶۰ء میں ان کا اس رسالہ میں پہلا مضمون "ترکی اٹھارہویں انیسویں صدی میں۔ نظریاتی کشمکش" کے عنوان سے شائع ہوا۔ مئی ۱۹۶۴ء میں وہ رسالے کے باقاعدہ مدیر مقرر ہوئے اور نومبر ۱۹۸۸ء تک تقریباً ۲۴ سال ۰ مہینے رسالے کی بحیثیت مدیر خدمت انجام دی۔ اس عرصے میں ان کے قلم سے خاصی بڑی تعداد میں علمی و فکری شذرات، مقالات اور تبصرے شائع ہوئے بعد میں ان میں سے مضامین کے چند مجموعے ۔ اشخاص و افکار، جدید ترکی ادب کے ارکانِ ثلاثہ، مسلمانوں کا تعلیمی نظام، مولانا ابوالکلام آزاد۔ فکر و نظر کی چند جہتیں، کتابی شکل میں منظرِ عام پر آئیں جنھیں علمی حلقوں میں بے حد پسند کیا گیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے مجیب صاحب کے علمی و ادبی خیالات سے خاصا اثر قبول کیا تھا۔ انھوں نے رسالہ جامعہ کو اس علمی معیار کے مطابق جاری رکھنے کی کوشش کی جس کے مجیب صاحب خواہاں تھے۔

ضیاء صاحب کے زیرِ ادارت شماروں میں شامل تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس بات کی کوشش کی کہ رسالے میں مذہب، تصوف، تاریخ، سماجی علوم اور ادب سے متعلق مضامین شائع کرنے کی قدیم روایات جاری رہیں، انھوں نے ملکی مسائل پر جو شذرات لکھے اُن کا زور اس بات پر تھا کہ جامعہ کے قومی، ملی اور سیاسی مسلک کا تصور قائم رہے، کسی خاص مکتبِ فکر (مذہبی، سیاسی، ادبی) کی پاسداری نہ ہو اور ایسا بھی نہ ہو کہ جامعہ کی تہذیبی و علمی روایت سے گریز کیا جائے۔

نومبر ۸۸ ۱۹ء کا شمارہ ترتیب دینے کے بعد ضیاء صاحب اس ذمّے داری

سے سبکدوش ہو گئے۔ اس کے بعد رسالے کا ایک نیا دَور شروع ہوا۔ اس دَور کی روداد آیندہ کبھی مرتب کی جائے گی۔ ■■

حوالے

۱۔ نورالرحمٰن، "تقریب" رسالہ جامعہ، علی گڑھ، جنوری ۱۹۲۳ء، صفحات ۲-۱

۲۔ ایضاً، صفحہ ۲

۳۔ مولانا اسلم جیراجپوری، رسالہ جامعہ، دہلی، مارچ ۱۹۲۶ء، صفحہ ۲۰

۴۔ ضیاالحسن فاروقی، شہیدِ جستجو، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۶۴

۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۴۷

۶۔ شمس الرحمٰن محسنی، ہندوستانی مسلمانوں کی قومی تعلیمی تحریک، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۵۲

۷۔ مولانا اسلم جیراجپوری، رسالہ جامعہ، فروری ۱۹۲۶ء، صفحات ۱۲۸-۱۲۷

۸۔ ضیاالحسن فاروقی "مرحوم عابد صاحب" اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) دہلی
اکتوبر ۱۹۷۸ء و جنوری ۱۹۷۹ء صفحات ۶-۵

۹۔ صغرا مہدی (مرتبہ)، حیاتِ عابد (خود نوشت ڈاکٹر عابد حسین)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی
۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۰۱

۱۰۔ ڈاکٹر عبدالعلیم، "شذرات"، رسالہ جامعہ، جنوری ۱۹۳۴ء، صفحہ ۹۲

۱۱۔ ڈاکٹر عبدالعلیم (تدوین و تحشیہ) اعجاز القرآن، مصنفہ علی بن عیسٰی رمّانی، رسالہ جامعہ
جنوری ۱۹۳۴ء، صفحات ۳۲-۱

۱۲۔ ڈاکٹر عبدالعلیم، "شذرات"، رسالہ جامعہ حوالہ سابق، صفحات ۹۰-۸۹

۱۳۔ رسالہ جامعہ، جولائی ۱۹۳۹ء فہرست کے بعد کا صفحہ

۱۴۔ محمد مجیب "ریڈیو تقریر" رسالہ جامعہ، دسمبر ۱۹۶۷ء، صفحہ ۲۸۷

۱۵۔ پروفیسر ضیاالحسن فاروقی سے ذاتی گفتگو کے حوالے سے

۱۶۔ محمد مجیب "شذرات" رسالہ جامعہ، نومبر ۱۹۶۰ء، صفحہ ۵۳

۱۷۔ عبداللطیف اعظمی، "شذرات" رسالہ جامعہ، جولائی ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳

حصّہ دوم

جائزے

مایا بازار

قرۃ العین حیدر

۲۵ جون ۱۸۵۲ء کے نیویارک ڈیلی ٹریبیون میں ایک مضمون بعنوان British Rule in India شائع ہوا اس میں لکھا تھا:

Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history, is but the history of the successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society. The question, therefore, is not whether the English had a right to conquer India, but whether we are to prefer India conquered by the Turk, by the Persian, by the Russian, to India conquered by the Briton...

England has to fulfil a double mission in India, one destructive, the other regenerating-----the annihilation of old Asiatic

society, and the laying of the material foundation of Western society.

مضمون نگار کوئی ترانٹ انگریز امپیریلسٹ نہیں تھا کارل مارکس تھے۔ انھوں نے مزید تحریر کیا :

English int rference having placed the spinner in Lancashire and the weaver in Bengal, or sweeping away both Hindu spinner and weaver, dissolved these small semi-barbarism, semi-civilised communities, by blowing up their economical basis, and thus produced the greatest, and, to speak the truth the only social revolution ever heard of in Asia.

۱۸۵۷ء میں بالخصوص لکھنؤ میں انگریزوں کے بے پناہ مظالم کی مارکس اور اینگلز دونوں نے مذمت کی۔ مگر بہرحال اپنے نقطۂ نظر سے مارکس برطانیہ کی اقتصادی بہبودی اور ترقی کا خواہاں تھا اور اس سلسلے میں ہندوستان کی حیثیت اس کے نزدیک ضمنی تھی۔

کلاسیکل مارکسزم کے بہت سے نظریات اور پیش گوئیاں غلط ثابت ہوئیں تو ہمارے ایک پرانے کمیونسٹ دوست نے کہا وہ creative Marxism پر یقین رکھتے ہیں (گویا اجتہادی اسلام) اور ایک دانش ور مؤرخ خاتون نے بتلایا کہ وہ اب مارکسیت اور تصوف کے امتزاج کی قائل ہیں وغیرہ وغیرہ۔

میری بھانجی دتسکا حیدر ریڈ نے اپنی کتاب Exporting Communism to India: Why Moscow Failed حال ہی میں مجھے اسلام آباد سے بھجوائی ہے جو اسی سال نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ اسلام آباد نے شائع کی ہے۔ یہ دتسکا کا مقالہ ہے جس پر کئی سال ہوئے ان کو لندن اسکول

آف اکنومکس سے ایم فل کی ڈگری ملی تھی۔ اس سے پہلے ایل۔ ایس۔ ای سے انھوں نے اکنومکس میں بی۔ ایس۔ سی کیا۔ اب وہ کولمبیا یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کر رہی ہیں۔

ڈسکا نے زیرِ نظر کتاب میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کے حالات یعنی ایم۔ این۔ رائے پیریڈ کا بالتفصیل جائزہ لیا ہے۔ کتاب کا گردپوش پاکستان کے ایک بنیادی ڈیلی کا عکاس ہے۔ مقالے میں ۱۹۳۰ء تک کے ہندوستان کے معاملات پر بحث کی گئی ہے۔ لیکن کور پر جو نقشہ بنا ہے اُس میں گہرے سبز رنگ سے پاکستان اور بنگلہ دیش بھی شامل ہیں۔

توبہ توبہ۔ ۳۰-۱۹۲۰ء کے غیر منقسم ہندوستان کا نقشہ بھلا کس طرح پیش کیا جاتا؟ اس سے ۱۹۹۴ء کے پاکستان کی سالمیت پر حرف نہ آتا؟ شکر ہے کہ ڈسکا نے انڈیا کو انڈیا ہی لکھا ہے۔ بھارت یا "پاک انڈین سب کونٹی نینٹ" نہیں بتایا۔ ورنہ ڈاکٹر جمیل جالبی کی "تاریخ اُردو ادب" میں ہندوستان خسرو کے دور سے "پاک و ہند" چلا آرہا ہے۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جسے سید سبط حسن جیسے مارکسسٹ بھی حل نہ کر سکے۔ شاید یہ مسئلہ برصغیر تک ہی محدود نہیں۔ ساری تاریخِ عالم میں سرحدوں کے جذباتی اور سیاسی تعین قوموں کی تشکیل اور اُن کی نظریاتی اساس بہت جان لیوا رہی ہے (آج اس گھڑی بہت ہی خوف ناک ہو چکی ہے)۔ اس معاملے نے اٹلس کے نقشے متواتر بدلے ہیں۔ ہمارا خیال تھا انٹرنیشنل کیمونزم نے سرحدوں، مذہبی عصبیتوں، نسلی اور لسانی نفرتوں کے جھگڑے مٹا دیے۔ معلوم ہوا ہم دھوکے میں تھے۔

انقلاب روس جسے علامہ اقبال نے بھی خوش آمدید کہا تھا: آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا — وہ آفتاب گہنا کیوں گیا۔

لیکن کیمونزم کے اس اچانک غیر متوقع خاتمے پر ہندوستان میں بغلیں بجانے والوں کو یہ بھی دھیان میں رکھنا چاہیے کہ ہماری کیمونسٹ پارٹیاں ہی مذہبی جنون اور فسادات کے خلاف مخلصانہ آواز اُٹھاتی ہیں۔ میں نے شاید ۱۹۶۹ء

میں ہندی مسلمانوں کے متعلق ایک مفصل مضمون السٹریٹیڈ ویکلی آف انڈیا میں لکھا تھا جسے پڑھنے کے بعد ٹائمز آف انڈیا کے ایک رفیق کار اور مشہور صحافی پریم شنکر جھا نے اس کے چند حصّوں پر بہت اعتراض کیا (زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں) اس وقت انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ وہ کمیونسٹ ہو جائیں۔ میں نے جواب دیا کہ پارٹی نے ان کو اس قدر برگشتہ کر رکھا ہے کہ وہ بڑی تعداد میں کبھی اس کی طرف نہیں آئیں گے خواہ بربنائے مصلحت وہ ان کے لیے کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو اور چاہے حسرت موہانی اور اسحاق سنبھلی جیسے مولاناؤں کی مثال ان کے سامنے موجود کیوں نہ ہو۔ آپ حضرت ابوذر غفاریؓ کا تذکرہ بھی کر لیجیے، کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

دتسکا نے اپنی تصنیف میں پارٹی کی انہی غلطیوں کا تذکرہ کیا ہے جن کی بدولت ہندوستان میں کمیونزم ہندو یا مسلمان کسی کے لیے پنپ نہ سکی۔ دتسکا نے کارل مارکس کے مذکورہ بالا نظریے کا حوالہ دیا ہے کہ نوآبادیاتی نظام ایشیا کے لیے فائدہ مند ہے جس کی بدولت پس ماندہ غیر متمدن مشرق سرمایہ داری کی طرف بڑھے گا کیوں کہ ایشیائی mode of production مغربی طریق پیداوار کی طرح اثر آفریں اور ڈائنمک نہیں۔ یورپ کی بورژوازی ایک متوسل انقلاب اور سرمایہ داری کی محرک بنی۔ اس طرح بقول مارکس ہندوستان کے لیے انگلستان کی امپریلیزم ایک Unconscious tools of history ہے۔ دتسکا نے اپنے مقالے میں ان وجوہ پر روشنی ڈالی ہے جن کی بدولت ہندوستان میں کمیونزم پنپ نہ سکی۔ دتسکا کے نزدیک ایم۔ این۔ رائے کی قیادت اور Comintern کی مکمل تابعداری ہندوستان میں کمیونزم کی ناکامی کی بنیادی وجہ تھی۔

کارل مارکس نے کہا تھا کہ یورپ اور برطانیہ میں سرمایہ داری کی ترقی کے لیے ہندوستان کی خام پیداوار کی جلد از جلد فراہمی اشد ضروری ہے۔ مارکس کے نزدیک برطانیہ کی سرمایہ داری زیادہ اہم اور ہندوستان کی حیثیت ثانوی تھی۔ گویا

برطانوی نظام لامحالہ ایک برتر نظام تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد گاندھی جی نے اس نظریے کو چیلنج کیا۔

دشکا لکھتی ہیں کہ روس پر جاپان کی فتح اور نوجوان ترک پارٹی کے عروج کے بعد لینن نے عالمی انقلاب کے تناظر میں مشرق کی اہمیت کو پہچان لیا۔ لینن کا خیال تھا کہ ایشیا میں بھی ایک بورژوا جمہوری انقلاب بہت ضرورت ہے۔ یہ تحریکیں جو سامنے آئیں کسانوں اور چھوٹے سرمایہ داروں پر مشتمل تھیں۔ لیکن اصلاح پسند تحریکوں نے امپیریل طاقتوں کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا۔ کمیونسٹ انٹرنیشنل کی دوسری کانگریس منعقدہ ۱۹۲۰ء میں اس موضوع پر گرما گرم بحث ہوئی اور ایم۔ این۔ رائے نے نئی تنظریہ سازی میں اہم رول ادا کیا۔ متعدد ہندوستانی انقلابی براہ کابل ماسکو پہنچ کر لینن سے ملے۔ ملاحظہ کیجیے راقم الحروف کا سلسلہ وار مضمون[۲]۔

" The Terrorist", The Illustrated Weekly of India , June 27, July 4, July 11, 1971

دشکا لکھتی ہیں ـــ رائے کا نظریہ مارکس سے مختلف تھا۔ برٹش امپیریلزم نے ہندوستان کو اقتصادی طور پر تباہ کر دیا تھا۔ سرمایہ داری کے خاتمے کے لیے مغرب میں پرولتاری انقلاب اور مشرق میں قوم پرست تحریکوں کی کامیابی اشد ضروری تھی۔ رائے کا خیال تھا کہ ان تحریکوں کی قیادت پارٹی کو اپنے ہاتھ میں رکھنی ضروری ہے۔ بقول رائے گاندھی جی بورژوازی کے ایجنٹ تھے۔ ۱۹۲۲ء میں لاہور، دہلی، کلکتہ اور بمبئی میں کمیونسٹ جماعتیں قائم ہوئیں۔ رائے نے کہا طبقاتی جدوجہد بڑھ رہی ہے اور قوم پرست تحریکیں اس سے خائف ہیں۔ رائے نے فیصلہ کیا کہ کانگریس کے بائیں بازو کا ساتھ دیا جائے۔ مگر کانگریس نے ان کی تجویز کو بولشویک کہہ کر مسترد کر دیا۔ اس پلان میں مکمل آزادی کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ فیوڈل کلاس برطانیہ کی حامی تھی۔ پہلی جنگ عظیم سے قبل کسی مصالحت کے لیے تیار نہ تھا لیکن ۱۹۲۰ء میں حالات مختلف ہو چکے تھے، عام بے چینی بڑھ گئی تھی۔ لہٰذا برطانیہ کو "نیو اپر کلاس"

سے مراعات کے ذریعے اتحاد کرنا پڑ رہا تھا۔

رائے نے ایک اہم بات کہی کہ قوم پرست مذہب کا نعرہ لگاکر عوام کی حمایت حاصل کر رہے ہیں [آج ستر سال بعد ہم بی جے پی کی کلچرل نیشنلزم" اور اسلامی تجدیدیت کا سامنا کر رہے ہیں اور اس سے پہلے اسی چکر میں ملک تقسیم ہوگیا لیکن رائے اور اُن کے ساتھیوں نے یہ نہیں سوچا کہ عوام کی اس مذہب پرستی کو کس طرح ہینڈل کیا جائے] رائے نے یہ بھی دیکھا کہ مڈل کلاس انٹلجنشیا بائیں بازو کی طرف جھک رہی ہے۔ Comintern کو ہندوستانی عوام سے راست رابطہ قائم کرنا چاہیے۔ رائے کے سامنے مصر کی مثال موجود تھی جہاں زاغلول پاشا نے اقتدار حاصل کرتے ہی کمیونسٹوں کو جیل میں ڈال دیا تھا [آزادی کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں بھی یہی ہوا] دراصل رائے خود قومی تحریک کی قیادت کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء میں مزدور کسان پارٹی بنی۔ وہ اینٹی بولشویک نکلی۔ اب رائے اور اُن کے ساتھیوں کے مابین اختلافات پیدا ہوئے۔ ۱۹۲۴ء میں کان پور سازش کیس چلا اور حکومتِ ہند نے تمام کمیونسٹوں کو گرفتار کرلیا۔ اسی سال جون کے مہینے میں Comintern کی پانچویں کانگریس منعقد ہوئی۔ اس کے اجلاس میں رائے نے پُرزور مطالبہ کیا کہ ہندوستانی عوام سے رابطہ قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ رائے کو deviationist کہا گیا۔ [جون ۱۹۵۳ء میں کزن تقی احمد سید اور میں بی بی سی اُردو سروس کے لیے ملکہ ایلزبتھ کے جشنِ تاج پوشی کی تیاریاں cover کرتے ہوئے بکنگھم پیلس کے سامنے گھوم رہے تھے۔ پاکستانی فوج کا دستہ مارچ کرتا گزرا جو اس جشن میں شرکت کے لیے آیا تھا ایک پاکستانی دوست نے کہا دیکھیں جی نہرو نے اپنی فوج نہیں بھیجی۔ انگریز انڈیا کو گالیاں نکال رہے ہیں۔ یہ کہہ کر وہ آگے چلے گئے۔ اس وقت لامحالہ ہم لوگ پارٹی کی ناکامیوں کا تذکرہ کرنے لگے تو تقی میاں مرحوم نے پُراسرار انداز اور رازدارانہ لہجے میں فرمایا "میرا خیال ہے ایم این رائے Trotskyite تھے"]

دشکا اپنی کتاب میں رقمطراز ہے کہ جب ماسکو سے ایم این رائے پرس پہنچے اور اُن کو کان پور سازش کیس کی ناکامی کی اطلاع ملی اور انھوں نے کہا

We must have better communists than this lot

یہاں امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھی کے سیاسی پروگرام اور اُن خطوط کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا جو انھوں نے اسی سال ۱۹۲۴ء میں لکھے اُن کے مخاطب ڈاکٹر اقبال شیدائی شہید سیالکوٹی تھے۔

مکتوب سیزدہم

برادرِ مکرم

سلام مسنون

عرصہ ہوا آپ کے خط کا جواب نہیں لکھ سکا۔ بالآخر ہم بھی مجبور ہو کر ہندی تکیے میں آگئے۔ اس عرصے میں پہلے لالہ لاجپت رائے آئے۔ ان سے دو تین ملاقاتیں ہوئیں۔

اُن کے بعد سید سجاد حیدر یلدرم رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ تشریف لائے اور آخر ستمبر تک یہیں رہیں گے۔ ان سے پرانے علی گڑھ کے احباب کے حالات سُن کر مسرت ہوئی۔ سیّد صاحب سے مختلف معاملات پر گفتگو جاری رہتی ہے۔ آج کل حسرت موہانی آزاد ہو گئے اور سرو راجیہ پارٹی کا عقیدہ مکمل آزادی کی صورت میں تبدیل کرالیا۔ تنظیم کا کام اچھی طرح جاری ہے۔

دو چار روز سے ظفر حسن پہنچ گئے ہیں۔ اب بشرطِ عافیت لکھنے پڑھنے کا کام جاری رکھ سکیں گے۔ کاش کتابیں ہند سے آجاتیں۔ وقو کو اب تک راہداری نہیں ملی۔

آپ اگر ہندوستانی اخبار ہی منگا دیں تو وقت اچھا گزرے گا۔ ہمدرد' کامریڈ (اور) الہلال دہلی سے نکلنے والے ہیں۔

ڈاکٹر حفیظ کے خط سے آپ کی مالی مشکلات کا علم ہوا۔ مگر مضمون واحد ہے۔ظفر حسن (اور) عزیزم سلام کہتے ہیں۔ والسلام

عبیداللہ

۱۱ر ستمبر ۱۹۲۴ء

سبیل الرشاد استانبول

مکتوب بستم

بخدمت شریف

برادر گرامی قدر سلمہٗ

سلام مسنون۔ خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پروگرام آپ کو سلامت مل گیا۔ آپ کا اُسے قابل غور سمجھنا اس کی پوری داد ہے۔ جزاکم اللہ۔

کامریڈ اور توارش کی بے رحمانہ تنقید سے جو تکدر پیدا ہوا تھا، رفع ہو گیا مجھے یقین ہے کہ کچلو، ظفر علی (اور) حسرت اسے اچھی نگاہ سے دیکھیں گے۔ محمد علی (اور) شوکت علی ان تینوں کی تائید کے بعد مان جائیں گے۔ جمعیۃ العلماء اُسے پورے طور پر قبول کرلے گی۔ گذشتہ سال مختلف طور پر پروگرام کے اساسی نکتے لکھ چکا ہوں۔ وہ نہایت خوبی سے مانے گئے۔ خلافت کانفرنس میں تنظیم کا پروگرام اسی کا عکس ہے۔ اگر آپ میرا خط اور ظفر علی خاں کا امرتسر خلافت کانفرنس کا خطبہ ملا کر پڑھیں تو آپ حیران ہوں گے۔

تقسیم ہند سے ہندو ناراض ہوں گے۔ آپ کی رائے یقیناً صحیح ہے مگر افتراق کی پہل انھوں نے کی۔ سوامی شردھانند، مالوی (اور) راجہ مہندر پرتاپ علیحدہ ہو گئے۔ اس کی تفصیل پھر سناؤں گا انھیں بھی سمجھا چکا ہوں۔ ہندو مہاسبھا (اور) سنگھٹن اسی کا نتیجہ ہے۔ ہم کو پھر کوئی چارہ کار نہیں رہا۔

سید سجاد حیدر، رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ایک مہینہ استنابول میں رہے ہیں۔ تمام تفصیلات ان سے بھی کہہ چکا ہوں۔ وہ پوری طرح پر مؤید تھے۔ آپ دیکھیں گے۔ علی گڑھ پارٹی اور مسلم لیگ سب مان جائیں گے اور کوآپریٹر (اور) نان کوآپریٹر سب مل جائیں گے۔ سب سے پہلے مسئلۂ تقسیم کا نظریہ میں نے کابل میں ۱۹۱۶ء میں لکھا تھا۔ مولوی احمد علی کو اس کی پوری تعلیم دے کر واپس بھیجا تھا۔ ڈاکٹر اقبال (اور فضل حسین) پہلے یہ نظریہ قبول کر چکے ہیں۔

کامریڈ رائے تقسیم پر ناراض ہے لیکن ہمارے پروگرام میں انقلابی روح اس کے نیشنل پروگرام سے بہت زیادہ ہے۔ اس لیے مجبوراً قطعی مخالفت نہیں کرتا۔ اس کی تنقید کا جواب اور توارش کا جواب لکھ دیا تھا۔ فراغت میں اس کی نقل آپ پڑھ سکیں گے۔

پروگرام ہندوستان میں کئی راستوں سے بھیج دیا ہے۔ افغانستان بھی۔ روس کو دیا ہے۔ ترکی اور مصری اہل الرائے بھی دیکھ چکے ہیں۔ ایرانیوں کو بھی دیا ہے۔ جاپان بھی دیکھ لے گا۔

یہاں کے روسی تائید کرتے ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ مصری و ترک احباب (اور) ماسکو سے بھی امید ہے تائید ہوگی۔ مگر ذرا محنت اور مقابلے کے بعد۔ جاپان بہت مسرت سے قبول کرے گا۔ افغان گورنمنٹ الٹی میٹم سمجھے گی۔ ہندوستان دیکھیں کس نتیجے پر پہنچتا ہے۔

آپ کو خوشی ہوگی لالہ لاجپت رائے خود پنجاب کو تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ مولانا محمد علی نے کہا ہے کہ سہارن پور تک یا مسلم آبادی ہے یا مسلم اکثریت۔

آپ کے خط میں یوپی میں مسلم آبادی کی نسبت تخمینہ صحیح نہیں۔ وہاں تیرہ فیصد مسلم ہیں، سوراجیہ ہند کا مرکز لاہور مسلمانوں کا ہے اور آگرہ ہندوؤں کا۔ یوپی، راجپوتانہ (اور) گجرات میں ہندو آبادی زیادہ ہے۔ اسی امتزاج سے ہندوستانیت محفوظ رہتی ہے۔

خدا کا نام یاد کرنے کے لیے جس قدر عبادت گاہیں ہوں اگر جہالت سے وہ لوگ مشرکانہ رسوم و بُت پرستی کے مرتکب ہو رہے ہوں، میں اُن پر حملہ اپنی تحقیق میں اسلام کی تعلیم کے مخالف سمجھتا ہوں۔ میں سلطان محمود غزنوی انار اللہ برہانہ کے بعض اعمال اُن کی اجتہادی خطا مانتا ہوں۔ اس لیے رضا کار کے لیے جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی سمجھ میں اسلام کی تعلیم کے اندر ہندوستان میں مسلمانوں کو انسانیت کے بلند پایہ پر ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے۔

عبید اللہ

۲۸ جنوری ۱۹۵ ء

ایک عام انگریز لبرل اور انصاف پسند انسان تھا۔ گو سوئز عبور کرتے ہی وہ غیر شعوری طور پر امپیریلیسٹ بن جاتا تھا۔ یلدرم نے مسلم یونیورسٹی کے انگلش پروفیسر ڈکسن کے بارے میں جو انگلستان جاتے ہوئے جہاز پر اُن کا ہمسفر تھا، والدہ کو لکھا تھا۔ "وہی ڈکسن جو علی گڑھ میں روزانہ شام کو ہمارے ہاں آتا ہے اب مجھ سے ذرا الگ تھلگ رہنے لگا ہے۔ میں بھی اس سے کم ملتا ہوں!"

اب صورتِ حال یہ تھی برطانیہ خود ہندوستانی انقلابیوں کی تربیت بھی کر رہا تھا۔ برٹش کمیونسٹ پارٹی جس میں انگلستان میں رہنے والے ہندوستانی اشتمالی اور یورپین بیورو کے یورپ میں مقیم اہلِ ہند شامل تھے۔ ان کی رہنمائی رائے کر رہے تھے۔ برطانیہ کا انڈین بیورو ملاحوں اور ایسٹ اینڈ میں بسنے والے ہندی مزدوروں کی تنظیم کرتا تھا۔ لیکن خود ہندوستان میں کمیونزم محض اہلِ دانش تک محدود رہی۔

راقم السطور کے پاس دہلی کے ہفتہ وار قوم کے چند شمارے موجود ہیں جن کو والدہ مرحومہ نے اس وجہ سے محفوظ کرلیا ہوگا کہ اس میں ان کا ناول



استادہ دائیں سے تیسرے لالہ لاجپت رائے ۔ سامنے بیٹھے ہوئے (سفید سوٹ میں) یلدرم ۔ روم ۔ ۳/ جون ۲۴ ۱۹ء

وفادار سلسلہ وار شائع ہو رہا تھا۔ ۱۱ر دسمبر ۱۹۲۵ء کے شمارے میں اطلاع چھپی ہے کہ مولانا حسرت موہانی اور آزاد سبحانی کیمونسٹ پارٹی آف انڈیا میں شامل ہو گئے۔

وٹسکا لکھتی ہیں کہ ہندوستان میں دہشت پسندوں نے زور پکڑا۔ انگلستان سے دو کیمونسٹ اسپراٹ اور بریڈلے پارٹی کی قیادت کے لیے انڈیا بھیجے گئے۔ رائے کو یہ بھی ناگوار گزرا۔ سی۔ پی۔ جی۔ بی نے اوکسفورڈ مجلس وغیرہ کے ذریعے ہندوستانی طلبا کو متاثر کرنا شروع کیا۔

اسپراٹ اور بریڈلے گاندھی جی کی اہنسا کے شدید مخالف تھے۔ رائے نے لکھا کہ اہلِ ہند بورژوا تحریکوں سے مایوس ہو کر دہشت پسندی اختیار کر رہے ہیں۔

Comintern نے اپنی رپورٹ میں تحریر کیا کہ سی پی آئی ورکنگ کلاس میں ناکام رہی اور مزدور کسان تحریک طاقتور ہو چکی ہے۔

حکومتِ ہند نے ۱۹۲۹ء میں میرٹھ سازش کیس کے ذریعے عوامی تحریک پر وار کیا۔

ہندوستان میں تشدد پھیل رہا تھا لیکن صوبہ سرحد میں بادشاہ خاں کے زیرِ اثر جنگجو پٹھان اہنسا وادی بن گئے جو ایک معجزہ سا تھا۔ ۸۲ء میں راقم الحروف نے اس تھکے ہارے اور بے حد بوڑھے رنجیدہ شیر سے ملاقات کی۔ وہ راج بھون پٹنہ میں ڈاکٹر اخلاق الرحمٰن قدوائی گورنر بہار کے مہمان تھے۔ بغرضِ علاج پٹنہ تشریف لائے تھے۔ پھر اُن کے بھتیجے محمد یونس خاں جن کا نہرو اندرا گاندھی عہد میں طوطی بولتا تھا۔ ایک دو سال قبل راشٹرپتی بھون کی ایک تقریب میں اس حال میں نظر آئے کہ اپنے اکلوتے بیٹے کی جواں مرگی سے پژمردہ اور سیاسی حالات سے مایوس وہ ہال کے ایک کونے میں کرسی پر چپ چاپ بیٹھے تھے۔ ان نینوں کے یہی پرکھ

دتسکا کی کتاب پر واپس چلیے۔ وہ لکھتی ہے کہ گاندھی جی سے عوام نے خود کو مماثل کیا کیوں کہ وہ انہی کی طرح کے تھے۔ [ٹھیک! لیکن مسلم عوام نے جو ایک مدت تک کھدّر پوش سرفروش ستو باندھ کر پیدل چلنے والے مولویوں کے ساتھ identify کیا تھا وہ ۱۹۳۷ء کے بعد براؤن صاحبوں اور نوابزادوں کے پیچھے کیوں ہو لیے؟ حالانکہ قائدِ اعظم نے شیروانی اور شلوار اور مس جناح نے ساری ترک کر کے غرارہ اور شلوار پہننی شروع کر دی تھی۔ مگر یہ محض پوشاک تبدیل کرنے کی بات نہیں تھی۔ مسلم عوام کے ایک سیکشن کی اجتماعی سائیکی کس کس طرح بدلی؟ دونوں کیمپوں کا ایک دوسرے کے خلاف زبردستی پروپگنڈہ اور اسلام کی اپیل؛ لیکن اسلام تو احرار پارٹی اور مولانا آزاد کے پاس بھی تھا، مُسلم لیگ پریس نے ان کے لیے کہا کہ کانگریس کے زرخرید ہیں اور دیوبند میں کانگریس کے پیسے سے دیگیں پکتی ہیں۔ مولانا آزاد عالمِ اسلام کے عظیم ترین مفکرین میں سے تھے ان کو لیگ نے "شو بوائے" بتایا۔

راجہ مہندر پرتاپ جو کابل کی مذکورہ بالا آزاد ہند گورنمنٹ کے صدر تھے اور علی گڑھ مدرسہ میں یلدرم کے ساتویں آٹھویں کلاس میں ہم جماعت مولانا حسرت موہانی اور محمد علی کالج میں یلدرم کے روم فیلو اور گہرے دوست تھے۔ ڈاکٹر سیّد محمود چھوٹے چچا جان ڈاکٹر سید وحیدالدین حیدر کے ہم جماعت اور عزیز دوست تھے۔ ۱۹۰۳ء میں علی گڑھ میں ایک اینٹی برٹش خفیہ تنظیم قائم ہوئی۔ حسرت، سیّد محمود، عبدالرحمٰن بجنوری، سیّد محمد ٹونکی اور یلدرم جس کے اراکین تھے۔ حسرت اور مولانا محمد علی کے خطوط بنام یلدرم تلف ہو چکے ہیں لیکن راجہ مہندر پرتاپ اور ڈاکٹر سیّد محمود نے جو خط مجھے لکھے وہ میں اپنے زیرِ ترتیب مجموعۂ مکاتیب "داماں باغباں" میں شامل کر رہی ہوں۔ ان دونوں بزرگوں کی موجودہ حالات سے بے پایاں مایوسی کرب ناک ہے۔ راجہ مہندر پرتاپ تھوڑے سے سنک گئے تھے۔ بادشاہ خاں اسی عمر میں بالکل صحیح الدماغ اور alert رہے۔]

دتسکا کے نزدیک پارٹی کی ناکامی کی ایک وجہ یہ تھی کہ رائے یورپ میں بیٹھ کر رہنمائی کر رہے تھے اور ہندوستان کے حالات کو صحیح طور پر نہیں سمجھے اور غلط مشورے دیا کیے۔ دوسری بات یہ کہ دتسکا کے خیال میں ہندوستان میں ایک مسلح بولشویک انقلاب اس لیے ممکن نہیں تھا کہ یہاں ایک آئینی نظام قائم تھا جس کے ذریعے سیاسی مراعات خواہ وہ کتنی ہی محدود رہی ہوں گی برابر دی جاتی رہیں۔

[ہندوستانیوں کی اس غیر مشروط وفاداری کا آغاز جنگ پلاسی ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ آزادی سے قبل کی برطانوی دور کی India's Who is Who کی جلدیں اُٹھا کر دیکھیے تو اندازہ ہوگا کہ کس قدر کثیر تعداد میں نائٹ، رائے بہادر، راؤ بہادر، خان بہادر ہمارے ملک میں موجود تھے۔ نواب، راجہ اور تعلقہ دار اُن کے علاوہ۔]

مزید برآں مقبول دتسکا یہ ایک خوں ریز خوں آشام حکومت نہیں تھی۔ حد سے حد پولیس کا لاٹھی چارج اور جیل یاترا۔ [یہ بڑی حد تک صحیح ہے کیونکہ جلیانوالہ باغ جیسے واقعات شاذ و نادر ہی ہوئے۔ دہشت پسندوں کی پھانسیوں کا تذکرہ البتہ دتسکا نے نہیں کیا نہ اگست ۱۹۴۲ء کے اندولن کا جس میں دس ہزار ہندوستانی پولیس کی گولیوں کا شکار ہوئے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آزادی کے بعد ہند و پاکستان، سری لنکا اور بنگلہ دیش میں جتنے شہری سرکاری بندوقوں کا نشانہ بنے ہیں برطانوی دورِ حکومت میں ہلاک شدگان کی تعداد اس کی عشرِ عشیر بھی نہیں تھی]۔ بہرحال دتسکا کا کہنا ہے کہ ایک تو ہندوستانی کمیونسٹ رائے سے برگشتہ ہوئے اور Comintern نے مزدور کسان تحریک کی مخالفت کر کے دانش مندی کا ثبوت نہیں دیا کیوں کہ اسی موومنٹ کے ذریعے کمیونزم آگے بڑھتی، وہ شہری مڈل کلاس میں محدود رہی اور grass roots سے کوئی لیڈر پیدا نہیں ہوا۔ دو انگریز پارٹی کی رہنمائی کر رہے تھے! ادھر سی پی جی بی اور رائے

میں رسہ کشی جاری رہی کہ ہندوستانی تحریک کی قیادت کون کرے [دو مُلّاؤں میں مُرغی حرام]

دستکا نے اپنے اس معروضی مطالعے میں ۱۹۳۰ء تک کے واقعات کا احاطہ کیا ہے اور یہ کتاب اہم دستاویزی حیثیت رکھتی ہے اور خشک اور غیر دل چسپ بالکل نہیں ہے۔

اسی زمانے میں علامہ اقبال نے ملک راج آنند کو لندن بھجوایا۔ لندن کے اس گروپ میں محمود الظفر، سجاد ظہیر وغیرہ شامل تھے۔ یہ نوجوان برطانیہ کی دانش گاہوں کے ریڈیکل ماحول سے متاثر ہوئے۔ صاحبزادہ محمود الظفر کی تربیت اتنے انگریزی ڈھنگ سے دہرہ دون میں ہوئی تھی کہ ان کی اصطلاحات، بات سمجھانے کا انداز سب اپر کلاس برٹش تھا۔ اسی طرح جواہر لعل نہرو، کرشنا مینن، اقبال سنگھ بنیادی طور پر برطانوی لبرل لفٹ ونگ انٹلکچوئل تھے۔

بنّے بھائی کی کتاب "لندن کی ایک رات" اُردو فکشن کا نیا موڑ ہے اسی ۱۹۳۲ء میں "انگارے" چھپی جس پر گورنمنٹ نے پابندی عائد کی۔ اب دیکھیے تو وہ Lady Chatterly's Lover کے مانند ایک خاصی پھسپھسی کتاب تھی۔ تہلکہ مچا۔ لیکن اس میں اس نئے انقلابیوں نے وہی غلطی کی یعنی اپنے الحاد کو مشتہر کر کے مسلم مڈل کلاس کو اپنے خلاف بھڑکا دیا۔ چنانچہ آج تک ایک عام مسلمان کمیونسٹوں کو ملحد اور بے دین سمجھتا ہے۔

عالمی کساد بازاری کی وجہ سے یورپ، برطانیہ اور امریکہ میں لفٹ ونگ ادیب پیدا ہو چکے تھے۔ لندن کے Bloomsburey ماحول میں رہنے والے ہندوستانی نوجوانوں نے انجمن ترقی پسند مصنّفین قائم کی۔ اس تحریک نے ہندوستان میں بالخصوص اُردو کو تابندگی، تازگی اور بصیرت اور توانائی بخشی۔ چند سال یہ ستارہ بڑی آب و تاب سے چمکا۔ اب لگتا ہے گویا شہابِ ثاقب تھا۔

وجہ وہی تھی یعنی پارٹی کی غلط ہدایات۔ ہندوستان میں ۱۹۳۰ء کے بعد کیمونزم نے طلبا، اور دانش وروں کو بہت متاثر کیا۔ ایک کافی ہاؤس کلچر اور ادبی اور نظریاتی مباحث کا دور شروع ہوا۔ دانش گاہوں میں علم پرستی موجود تھی۔ طلبا، کی دلچسپیاں محدود تھیں۔ سینما اور ٹی وی کی یلغار ابھی بہت دور تھی۔ نوجوانوں میں لکھنے پڑھنے کا شوق تھا۔ ترقی پسند ادب کی ترویج کے لیے فضا نہایت سازگار تھی۔ لکھنؤ، لاہور، کلکتہ اور بمبئی اس تحریک کے اہم مراکز تھے۔ جنگ شروع ہوئی۔ سامراجی لڑائی روس کی شمولیت کے بعد عوامی جنگ کہلائی اور پارٹی نے ایک اور چولا بدلا۔ اب وہ حکومت کی حامی اور ایک قانونی جماعت تھی۔ فیض صاحب کرنل اور بعد میں او۔ بی۔ ای بنے۔ مجید ملک بھی کرنل بنے۔ حفیظ جالندھری نے گانا لکھا: یہ اڑوسن پڑوسن کہے جو کہے۔ میں توبھورے کو بھرتی کرا آئی رے۔ جسے ملکہ پکھراج نے گایا۔

پارٹی نے دوسرا فتویٰ یہ دیا کہ پاکستان کا مطالبہ عوامی مطالبہ ہے اور لینن کے نظریوں پر پورا اُترتا ہے۔ اُن کے یہاں ہمیشہ سے گاڑی پہلے گھوڑا بعد میں رہا۔ پہلے تھیوری بنائی، بعد میں حالات کو اس تھیوری پر منطبق کیا۔ لہٰذا اب لال اور ہرے جھنڈے ساتھ چل پڑے تقسیم کی خونریزی کے دوران بالخصوص دہلی کے فسادات میں پارٹی ورکرز نے فساد زدگان کی انتھک اور بے لوث خدمت کی لیکن تیر کمان سے نکل چکا تھا۔ جو شرنارتھی لُٹے پِٹے غم و غصّے میں بھرے پاکستان پہنچے۔ اُن کے کیمپوں میں پارٹی کے بجائے جن سنگھ نے بہت زیادہ مقبولیت حاصل کی۔ نتیجہ آج روزِ روشن کی طرح عیاں ہے۔ بنّے بھائی کو پارٹی کی تنظیم کے لیے پاکستان بھیجا گیا۔ وہ اولین برسوں میں میاں افتخارالدین مظہر علی خاں اور فیض احمد فیض کے پاکستان ٹائمز اور چراغ حسن حسرت اور ایوب احمد کرمانی کے امروز کا بہت ہی ولولہ خیز اور سنہرا دَور تھا۔ نوجوان بہت پُرامید تھے کہ اس نئے ملک میں ایک اشتراکی نظام جلد آجائے گا۔

ظہیر کاشمیری نے کہا ؎

ہمیں یقین ہے ہم ہیں چراغِ آخرِ شب
ہمارے بعد اندھیرا نہیں اجالا ہے

لیکن دونوں ملکوں میں فوراً ہی پارٹی انتہا پسندی کی طرف چلی گئی۔ اقبال کو فسطائی پکارا گیا۔ فیض صاحب جو ہمیشہ کے اعتدال پسند تھے انھوں نے حسب عادت سگریٹ کا کش لے کر کہا یہ کیا بے وقوفی ہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے وہ پیاری نظم لکھی ؎

آیا ہمارے دیس میں اک خوش نوا فقیر
آیا اور اپنی دُھن میں غزل خواں گزر گیا

پارٹی بہرحال وہاں بھی مقبول نہ ہوئی۔ انقلاب روس کی سالگرہ کے روز البتہ لاہور کے شیزان ریستوران میں چنیدہ ہستیاں فیض احمد فیض، احمد ندیم قاسمی، ہاجرہ، خدیجہ سبط حسن وغیرہ جمع ہو جاتے تھے اور ٹی پارٹی ہوتی تھی۔ پھر پنڈی سازش کیس میں فیض صاحب اور بنے بھائی گرفتار ہوئے۔ ان کے جیل کے باہر آنے کے بعد بھی شیزان میں پارٹی ہوا کی۔

بمبئی میں سکندر علی وجد مرحوم ایک ہندی شاعر کی کویتا بڑے مزے سے سُنایا کرتے تھے ؏

بڑی بڑی خلافتیں ہوئیں پھر نور چمکا

فیض صاحب نے قید و بند میں اپنی شاعری کا نور چمکایا۔ انھوں نے کلاسیکل تلمیحات کی ایک پوری سیاسی پیکر تراشی کی اور لیلائے وطن کا Cult بنایا۔ اس قسم کی وطن پرست شاعری ہندوستان میں نہایت سکنڈ ریٹ قسم کی لکھی جاتی۔ فیض صاحب نے شہ پارے تخلیق کیے ؎

نثار میں تری گلیوں پہ اے وطن کہ جہاں
چلی ہے رسم کہ کوئی نہ سر اُٹھا کے چلے

جنرل ضیاء الحق کے دَور میں احمد فراز اور فہمیدہ ریاض نے بھی لیلائے وطن کی تقدیس کی۔

(۲)

"والگا کے ملاح کا گیت" دنیا کے حسین ترین نغموں میں سے ایک ہے اور اُس کے بے حد دقیق notations کو بڑی محنت سے یاد کر کے میں اُسے اپنے پیانو پر بجایا کرتی تھی۔ اُس کے علاوہ پال رابسن کا Ole Man River اور دوسرے امریکن گیت بھی۔ میں نے ایک مرتبہ وادی نیکر کے ایک ریستوران میں نئے جرمنوں کے اپنے لوک گیت گاتے سُنا تو اُن کی دُھنیں بہت مانوس سی معلوم ہوئیں۔ تب مجھے خیال آیا کہ جو جرمن ہجرت کر کے گذشتہ زمانوں میں امریکہ گئے وہ یہ دُھنیں اپنے ساتھ لے گئے ہوں گے۔ نغمے اور سیاسی نظریات سرحدوں کے پابند نہیں۔

والگا کا کتنا پانی اُس کے پُلوں کے نیچے سے گزرا۔ ایک بےحد تاریک رات، ایک زار شاہی محل جواب Palace of Culture بنا دیا گیا تھا ڈاکٹر ملک راج آنند سے ریڈیو والے انٹرویو کر رہے تھے اور نہایت عالمانہ و بصیرت افروز اور انتہائی مخلصانہ انداز میں Marxism اور Lenisnism پر اظہارِ خیال کر رہے تھے۔ میں میز کے دوسری طرف بیٹھی سوچ رہی تھی کہ یہ کتنے خوش قسمت انسان ہیں کہ انھوں نے اپنے خوابوں کی تعبیر بھی دیکھ لی۔ یہ ایم این رائے کے دور میں روس آئے اور بعد میں بھی۔ ستمبر ۱۹۶۹ء کی اس رات والگا کے کنارے مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں بھی جب والگا کے ملاح کا گیت بجاتی تھی تو یہ معلوم نہ تھا کہ ایک روز بالکل اس عظیم دریا کے کنارے اسی گیت کو بجوا کر سُنوں گی۔ میں نے بھی ایک نہایت صاف ستھری سوسائٹی اور نیا سوویٹ انسان دیکھ لیا۔ یہاں نہ عورت بازار میں بکتی ہے، نہ مذہبی، لسانی اور فرقہ وارانہ عصبیت کا وجود ہے نہ کوئی کش مکش، تشدد، فسادات وغیرہ وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ دو مرتبہ ۱۹۶۹ء اور ۱۹۷۴ء میں سوویٹ یونین شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک اچھی طرح

گھومنے پھرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچی تھی کہ بے شک یہاں شخصی آزادی کا فقدان ہے لیکن ہمارے یہاں محض مارنے یا مرنے اور فاقہ کشی کی آزادی ہے۔ سوویٹ یونین میں مختلف النوع قومیتوں کے لوگوں میں کس قدر بھائی چارا، یگانگت اور دوستی دکھلائی دی تو کیا یہ سب ایک جابر نظام کے تحت مصنوعی دوستیاں اور امن چین تھا؟ لاوا اندر ہی اندر پک رہا تھا۔ دیگ پر سے کیونزم کا ڈھکن اُٹھتے ہی حشر بپا ہوگیا۔ میری تو عقل حیران ہے۔ روسی چاند پر پہنچ گئے مگر ٹوتھ پیسٹ اچھا نہیں بنا سکتے تھے۔ اُن کے ہوائی جہاز تین تین گھنٹے تاخیر سے اُڑتے تھے۔ ریستورانوں میں ایک ڈیڑھ گھنٹہ انتظار کرنا پڑتا تھا۔ اُن کی یہ غیر متوازن ترقی ان کو لے ڈوبی۔

کلاس کا معاملہ یہ تھا کہ مجھے ایک منا سا میڈل کر اسکوف شمالی روس کے ریلوے ورکرز یونین کا اعزازی ممبر بنایا گیا۔ جب ہم ہندوستانی ادیب (وجے تندولکر، مسٹر سنگھ، ایک ہندی ادیب اور میں) پشکن فیسٹول کے دوران ۱۹۷۴ء میں اسکوف کے ریلوے ہیڈکوارٹرز کے ایوان میں افسران بالا اور جرنیلوں کے ساتھ ضیافت اُڑا رہے تھے اور ریلوے مزدور اوپر ہمارے ساتھ بیٹھ کر کھانا نہیں کھا رہے تھے۔ وہ مرد و زن گھنٹوں عمارت کے نیچے ایک ہال میں ہمارے آٹوگراف لینے کے لیے کھڑے رہے تھے۔ اس منظر میں دو باریکیاں مضمر تھیں۔ ایک یہ کہ روس میں ایک نوع کا طبقاتی نظام موجود تھا۔ دوسرے یہ کہ وہاں کے عوام الناس بھی ہندوستانی ادیبوں کے روسی تراجم پڑھتے تھے اور بے حد پڑھتے تھے۔ گو اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہاں اینگلوسیکسن لٹریچر کی درآمد پر مکمل پابندی عائد تھی۔ وہ مادام بوواری نہیں پڑھ سکتے تھے۔ امراؤ جان ادا کا ترجمہ لاکھوں کی تعداد میں چھپتا تھا۔

عام بس ڈرائیوروں کے سامنے ڈیش بورڈ پر ٹالسٹائی اور گورکی کی کتابیں رکھی ہوتی تھیں۔ یہ منظر سرمایہ دار مغربی ملکوں میں عنقا تھا۔ مہد سے لحد تک علاج معالجہ اور تعلیم فری تھیں۔ مگر جن باتوں کو ہم امریکن پروپیگنڈہ سمجھتے تھے اکثر

وہ بھی درست نکلیں۔ مثلاً ونڈو ڈریسنگ۔ میں نے کہا مجھے ایک عام ازبک کسان کا گھر دکھلائیے۔ وہ ایک خاصے متموّل مکان میں لے گئے جہاں صاحبِ خانہ کی بوڑھی دادی تخت پر بیٹھی قرآن شریف پڑھ رہی تھیں۔ انھوں نے چھینٹ کی شلوار پہن رکھی تھی۔ اندر گئے تو وہ ایک متوسط الحال پشاوری گھر معلوم ہوا۔ دیواری قالین، ایک کونے میں لحاف اور توشکیں، ٹیلی ویژن۔ میں نے سوچا کہاں ہمارے کسانوں کے کچے "گھروندے"، دیواروں پر اُپلے، اندر کوڑا کرکٹ اور افلاس اور کہاں سوویٹ ازبک کسان کا آرام دہ ترقی یافتہ مکان۔ ہمیں صحن میں ایک جنگلے دار تخت پر بٹھایا گیا جو بالکل مغل تصاویر کا منظر تھا۔ پیالیوں میں قہوہ پیش کیا گیا۔ ایک بچّے نے رباب پر ازبک نغمہ سُنایا۔ میں بے حد متاثر ہوئی۔ واپس آکر السٹریٹیڈ ویکلی آف انڈیا میں تین قسطوں میں In Russia Today لکھا۔

بعد ازاں چند اور ادیب ازبکستان گئے۔ انھوں نے بھی واپس آکر اُسی گھر کا نقشہ کھینچا۔ باہر وہی بوڑھی دادی قرآن شریف پڑھ رہی تھیں۔ اندر وہی بچّہ رباب بجا رہا تھا۔

میں یہاں سے آرٹسٹک ہندوستانی مصنوعات بطور تحائف لے جاتی تھی۔ روسی دوستیں کہتی تھیں کہ اس کے بجائے ہمیں اپنا امریکن میک اپ کا سامان دیتی جایئے۔ ایک بار لینن گراڈ کے ایک زار شاہی محل کے باغ میں فیض صاحب کے ساتھ میں ٹہل رہی تھی۔ فیض صاحب کے ہاتھ میں امریکن سگریٹ کا ایک پیکٹ تھا۔ اچانک چند لڑکے نمودار ہوئے اور روسی زبان میں ان سے امریکن سگریٹوں کا مطالبہ کیا۔ فیض صاحب نے جیب سے مارل برو کے کئی پیکٹ نکال کر اُن کے حوالے کیے۔ میں نے کہا فیض صاحب یہ بڑا عبرت ناک منظر تھا، خاموش رہے۔

اب ہمارے پُرانے کامریڈ دوست کہتے ہیں کہ ہم تو ہمیشہ سے اس کمیونزم کے خلاف تھے جو سوشلسٹ بلاک میں رائج تھی۔

ارے بھئی کہاں خلاف تھے۔ روس کی غیر مشروط مدح اور امریکہ پر تبرّا

آپ کے مسلک میں شامل تھا۔ ہمارے دو ادیب باقاعدہ ایک دوسرے کو سی آئی اے اور K.G.B ایجنٹ پکارتے تھے۔ میں نے اپنے ایک مضمون "عالمِ آشوب" میں جو انکارِ علی گڑھ میں چھپا ایران میں خمینی انقلابات کے بعد قتلِ عام اور ادیبوں اور عورتوں کو گولیوں کی باڑھ کا نشانہ بنائے جانے کی پُر زور مذمت کی تھی، تو علی گڑھ کے ایک بزرگ لفٹسٹ پروفیسر نے مجھ سے کہا تھا — "آپ امریکن ایجنٹ ہیں۔" اب کہ بادِ پیاؤں کا رُخ ماسکو سے ل وا کی کی طرف ہوچکا ہے، مرغِ قبلہ نما بھی سرنگوں ہے۔

لیکن سرمایہ داری کا مداری جو تماشا دکھا کر گیا تھا اس کے واپس آتے ہی ماسکو میں طوائفیں نمودار ہوگئیں اور پونجی واد کی ساری بیہودگیاں بھی لوٹ آئیں، بالکل ناقابلِ یقین اور سو فیصد سچ۔

وہ جو ہزارہا تصاویرِ ہلاک شدگان کی لینن میوزیم وغیرہ میں آویزاں تھیں، وہ انگنت مرد اور عورتیں جو نئے معاشرے کی تخلیق کرتے ہوئے مارے گئے، وہ لاتعداد لوگ جو اسٹالن اور بیریا نے موت کے گھاٹ اُتارے۔ مرنے والوں کی تعداد کا کوئی حد و حساب نہیں۔ سفید روسیوں کے خلاف خانہ جنگی اور دوسری جنگِ عظیم میں مارے جانے والوں کی تعداد اس کے علاوہ۔ وہ سب اس لیے کہ لینن گراڈ پھر سے سینٹ پیٹرزبرگ بن جائے!

اب جاکر معلوم ہوا کہ سوویٹ بچّوں کو اپنی بھدّی چوبی گڑیا بوشکا کے بجائے باربی ڈول چاہیئے تھی۔

لیکن سچّے آدرش وادیوں کی دنیا علیحدہ ہے۔ وہ بنیادی طور پر معصوم ہوتے ہیں اور دُنیاوی سیاست کے مکر و فریب سے ناواقف۔

ہمارے بہت سے آدرش وادی دانش وروں نے اس اُمید پر اپنی زندگیاں جلاوطنی میں گزاریں کہ اصلی اشتراکی نظام کا یوٹوپیا بھی جنم لے گا اور وہ ایک نہ ایک دن وطن بھی واپس جائیں گے۔ کزن تقی احمد سیّد جو پُرانے کلاسیکل

قسم کے نیشنلسٹ اور بچپن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی میں پڑھے تھے ۱۹۴۷ء
میں پاکستان گئے۔ وہاں سے دو سال بعد لندن جہاں بی۔بی۔سی میں انھوں نے
عمر گزار دی اور ریٹائر ہوئے۔ چند سال قبل، جب میں اُن سے ملنے اُن کے گھر گئی
وہ بہت علیل تھے لیکن کہنے لگے کہ اب آپ واپس جاتے ہی جامعہ نگر میں ایک مکان
کا بندوبست کر دیجیے۔ اب ہم باقی زندگی وہیں گزاریں گے۔ میں نے کہا چالیس سال
لندن میں رہنے کے بعد خود آپ بھی طبعاً انگریز ہو چکے ہیں اور آپ کی انگریز بیوی
اور لڑکی کسی طرح جامعہ نگر کی گرد اور گرمی ہرگز نہیں برداشت کر پائیں گی۔ نہ اب
وہ آپ کے زمانے کے آئیڈیلسٹ لوگوں کا ادارہ ہے۔ لیکن وہ مصر رہے اور
واپسی کا خواب دیکھتے دیکھتے اگلے سال راہیٔ ملک عدم ہوئے۔ اس قسم کے بہت سے
الم ناک واقعات ہیں جن کو موجودہ نسل کے نوجوان، بزنس مینیجمنٹ اور حصولِ دولت
جن کا مقصدِ حیات ہے سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نہ انھیں اس کی حاجت ہے۔

اس ملک میں اُردو نے جب محض ایک انٹرٹین منٹ انڈسٹری کی حیثیت
اختیار کی تو ہمارے بہت سے ترقی پسند شعرا، شراب نوشی جن کی کمزوری تھی،
سرمایہ داروں کے یہاں دعوتوں میں پائے جانے لگے (ان لوگوں نے بھی اپنی
سیاسی جدوجہد کے دور میں کم صعوبتیں نہیں اُٹھائی تھیں لیکن مجھے محمود الظفر
رشیدہ آپا اور ڈاکٹر حمیدہ ظفر جیسے لوگ بھی یاد آتے ہیں۔ ان نند بھاوج نے ساری
عمر بے لوث خدمتِ خلق کی۔ حمیدہ آپا روبن ہڈ کی طرح امیروں سے بھاری فیس لے کر
غریبوں کے مفت آپریشن کرتی تھیں۔ بیرونِ ہند میں بحیثیت آئی سرجن اُن کی
دھوم تھی۔ وطن میں شاید اس وجہ سے کہ وہ کمیونسٹ تھیں ان کو پدم بھوشن کیا،
پدم شری بھی نہیں ملا۔ نہ کبھی اُنھوں نے اس کی تمنا کی۔ چند سال قبل علی گڑھ کی
ایک جھلستی دوپہر لو لگی اور خاموشی سے مر گئیں۔ اُن کا کوئی نام بھی نہیں لیتا۔
یادگار قائم کرنا تو دور کی بات ہے۔

مڈل کلاس ہندوستان میں صارفیت یعنی کنزیومرزم تو ابھی پہنچی

ہے لیکن جن پروگریسو رائٹرز کو فلم انڈسٹری خوش آئی اُن کی قلب ماہیت ہوتے
میں نے بچشم خود ملاحظہ کی ہے۔

ایک پروگریسو ہندی صحافی رائٹر اپنے گھر میں چمکیلی ریشمی لنگی کرتا پہن کر فلمی سیٹھوں کی طرح گاؤ تکیے سے لگ کر بیٹھنے لگے۔ ایک ترقی پسند فلمی رائٹر کے کتّوں کو مُرغ کے قیمے کے کباب کھلائے جاتے تھے۔ (یہ مبالغہ نہیں ہے) اکثر نئی نئی دولت کے ساتھ رعونت بھی آجاتی ہے۔ ایک خوش گلو موسیقار عرصے سے بمبئی میں جدوجہد کر رہے تھے۔ مگر Big Boys تک رسائی نہیں تھی۔ میں نے اُن سے خود کہا کہ فلاں دعوت میں فلاں صاحب آرہے ہیں اُن کو اپنا گانا سنائیے گا وہ ضرور آپ کی مدد کریں گے۔ یہ صاحب اس وقت بے حد کامیاب نغمہ نگار اور ترقی پسند تھے۔ اس شخص نے بڑے انکسار اور امید سے ان کو اپنا گانا سُنایا۔ آنجناب ایک نواب کے انداز میں بیٹھے رہے۔ پھر خاموشی سے اُٹھ کر دوسری طرف چلے گئے۔ وہ بے چارہ لجاجت سے اس کو سلام کرتا رہ گیا۔ پھر اُس نے کہا یہ اپنا جدوجہد کا زمانہ بھول گئے۔ میں نے جواب دیا عین ممکن ہے کہ جب آپ ایک کامیاب میوزک ڈائرکٹر یا پلے بیک سنگر بنیں آپ بھی اپنا یہ وقت بھول جائیں اور دوسرے حاجت مندوں کو گھاس نہ ڈالیں۔

بندہ بشر کمزوریوں کا پُتلا ہے۔ ایک نامور مجاہد شاعر زیادہ تر یورپ اور امریکہ قیام کرتے تھے۔ ایک بار دتی تشریف لائے۔ میزبان خاتون کا اہلِ زبان سخن ور ملازم اُن کا دلدادہ تھا۔ وہ چائے لے کر آیا اور بڑی عقیدت سے اُن کو دیکھنے لگا۔ اُنھوں نے درشتی سے کہا۔ "تم کیوں کھڑے ہو۔ جاؤ۔"

میں اُن کے اس رویے پر بہت متعجب ہوئی۔ ایک اور عظیم المرتبت بائیں بازو کے شاعر ماسکو میں ہندوستانی سفیر کے ہاں مدعو تھے۔ وہاں سفارت خانے کے ایک رُکن نے بڑی شردھا سے اُن کو اپنے گھر کھانے پر بُلانا چاہا۔ جب وہ کمرے سے باہر گیا تو اُنھوں نے سفیر کی اہلیہ سے پوچھا ان کا کیا عہدہ ہے؟ اُنھوں نے

کہا یہ ہمارے مشن میں کلرک ہیں اور آپ کے پرستار۔ انقلابی شاعر نے عدیم الفرصتی کا بہانہ کر کے دعوت نامنظور کر دی۔

وجہ وہی تھی جس کا دُتسکا نے بھی اپنی کتاب میں تذکرہ کیا ہے کہ محض ہماری مڈل کلاس شہری انٹلیجنٹسیا کمیونزم سے متاثر ہوئی۔ ہمارے لیڈر زیادہ تر grass roots سے نہیں آئے تھے۔ (ہندوستان کے نکسلائٹوں کا یہاں تذکرہ بے محل ہے)۔ لیکن ہماری جمہوریت میں بھی دیہات سے آنے والے کسان لیڈر منتری بنتے ہی راجاؤں مہاراجاؤں والا طرزِ حیات پل کی پل میں اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ سارے جہانِ سوم کا المیہ ہے۔ تمام سابق نوآبادیوں میں انڈونیشیا سے لے کر افریقی ممالک تک آپ کو وزراء کے corruption کا یہی نظارہ دیکھنے کو ملے گا۔

افریقہ کے ایک پروگریسو فلم ڈائرکٹر نے ۱۹۷۴ء میں ایک طنزیہ فلم بنائی تھی جس میں اُن کے ملک کے صدر نے حصولِ آزادی کے فوراً بعد گورنمنٹ ہاؤس میں منتقل ہو کر فرانسیسی گورنر جنرل کا مجسمہ ہٹوایا، اپنا مجسمہ ہال میں نصب کروالیا اور شاہانہ طور طریقے اختیار کیے۔ صدیوں تک مفلس اور محروم رہنے کے بعد اچانک اقتدار اور دولت ملنے پر عموماً یہی ہوتا ہے۔

اب سُنا ہے چین بھی عالمی مایا بازار میں شامل ہوا چاہتا ہے۔ شنگھائی کو ایک بار پھر عیاشی کا اڈہ بنایا جا رہا ہے۔ مہاٹھگنی مایا کمیونزم کو کھا گئی۔

برلن کی دیوار گرنے کے بعد میں نے چند عبرت ناک مناظر دیکھے۔ برنیڈن برگ گیٹ سے چند قدم کے فاصلے پر سابقہ مشرقی برلن کے حصّے میں سڑک کے کنارے سابقہ سوویٹ آرمی والوں کی سموری ٹوپیاں اور تمغے اور طغرے امریکن سیاحوں کے لیے فروخت کیے جا رہے تھے اور اُن کو بیچنے والے کون تھے؟ ہندوستانی — پاکستانی اور ترک نوجوان۔

اس قسم کے چھوٹے چھوٹے میڈل میرے پاس بہت سے ہیں۔ ہم جب ان ممالک میں بطور مہمان جاتے تھے تو بھی یہ تحفتاً ملتے تھے۔ کسی پر بابر کی

تصویر کندہ تھی جو چغتائی زبان کا پہلا مصنّف تھا' کسی پر علی شیر نوائی' نظامی گنجوی کی۔

نہ بھولیے کہ ماسکو نے ایشیائی جمہوریتوں کی تہذیبوں کی خوب توب تجدید کی۔ زار شاہی روس نے ان مرکزی ایشیائی اقوام کو غلام بنایا تھا۔ روسی امپیریلزم' برطانوی سامراج کی طرح روشن خیال اور لبرل نہیں تھی اور اگر بفرض محال وہی بخارا وغیرہ کے امیر اب تک موجود ہوتے تو ان کی پس ماندگی کی وہی حالت ہوتی جو افغانستان کی ہے۔

ایک وقت تھا جب سارے سوشلسٹ بلاک میں عظیم الجثہ مجسمے یا کٹ آؤٹ یا تصاویر جا بجا باپ بیٹا اور روح القدس کی ایستادہ تھیں پھر اس تثلیث میں سے روح القدس یعنی اسٹالن کو برخاست کر دیا گیا۔ باپ بیٹا رہ گئے۔ اب وہ بھی گئے۔ سابقہ مشرقی جرمنی میں ایک خاتون پروفیسر نے بڑے معذرت خواہ انداز میں مجھ سے کہا کہ وہ جو یونیورسٹی کے اوپر بہت بڑی آہنی تصویر مارکس اور لینن کی لگی ہے وہ اتنی بھاری ہے کہ اب تک اُس کو اُتارا نہیں جا سکا۔

اجتماعی اور قومی رویے بدلتے دیر نہیں لگتی۔ غدر کے بعد ہم برٹش ہو گئے۔ کنگ ریڈر سے ہماری پڑھائی شروع ہوتی تھی۔ پھر سارے ملک پر قوم پرستی کا رنگ چڑھا۔ اس کے بعد جنگل کا جنگل ہرا ہو گیا۔ پھر زعفرانی رنگ دیکھتے دیکھتے چند سال میں کہاں سے کہاں پہنچا۔ اُس طرف چند نظریات پاکستانی ذہنوں میں بیٹھ گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ آزادی سے قبل برصغیر کے مسلمان سکنڈ کلاس شہری تھے۔ یہ وہاں شاید درسی کتابوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ مجھے اس کا اندازہ اس سے ہوا کہ کئی پاکستانی نوجوانوں سے یہی بات سنی۔ یہاں مغلیہ تاریخ جس ڈھنگ سے پڑھائی جا رہی ہے وہ ہمیں معلوم ہے۔ وہاں ہندو ہیریٹیج بالکل غائب کر دیا گیا۔ گذشتہ ۴۵ سال میں دونوں ملکوں کے باشندوں کی سائیکی بدل چکی ہے تو آئندہ پچاس سال میں کیا ہوگا۔

انسان کی جبلت دس بارہ ہزار سال کی تمدنی زندگی کے باوجود بنیادی طور پر بدلی نہیں ہے۔ اس کے تحت الشعور کی گہرائیوں میں ابھی تک غاروں کی تاریکیاں پنہاں اور جنگلی درندوں کی خوں آشامی یعنی وہ فطرت جس کی بنا پر وہ ایک دوسرے کو پھاڑ کھا کر زندہ رہتے ہیں انسان کی سرشت میں ابھی موجود ہے۔ ذرا سا کھرچنے پر وہ نمودار ہو جاتی ہے۔ نیویارک میں میری دوسری بھانجی زیبا حیدر (وائس پریزیڈنٹ کیمیکل بنک) کے ہاں ایک روز ایک Bosnian Serb مستری غسل خانہ ٹھیک کرنے آیا۔ اُسی صبح بوزنیہ میں مسلمانوں پر ہونے والے غیر انسانی مظالم کی خبریں چھپی تھیں۔ یہ شخص یوگوسلاویہ کا مہاجر تھا۔ میرے پوچھنے پر اُس نے بتایا کہ وہ Serb ہے۔ میں نے کہا تم مسلمانوں پر اتنے ظلم کیوں کر رہے ہو۔ پھر کر بولا وہ بدمعاش ہیں۔ چھ سو سال قبل ترکوں کے اثر میں آکر انھوں نے اپنا آبائی مذہب چھوڑ دیا۔ انھیں وہاں رہنے کا کیا حق ہے۔ میں نے کہا کمیونزم نے تو یہ مذہب وزہب کے سارے جھگڑے مٹا دیے تھے۔ وہ کمیونزم کے خلاف بکتا جھکتا اپنا کام ختم کر کے چلا گیا۔ لیکن اسی دنیا میں نسلی اخوت اور قومی یا نسلی یگانگت کی مثالیں بھی ان گنت مل جائیں گی۔ نیویارک ہی میں اسی شام میں دو پاکستانی دوستوں کے ساتھ اُردو میں باتیں کرتی ٹیکسی میں آرہی تھی تو پنجابی ہندو ٹیکسی ڈرائیور نے کرایہ نہیں لیا۔ نہیں جی آپ اپنے ہی لوگ ہیں، آپ سے کرایہ کیا لینا۔ اور نمستے کر کے چلا گیا۔

تو اب جو لڑکے متحدہ برلن کی اس سڑک پر سوویٹ کمیونزم کے آثار بطور تحائف فروخت کر رہے تھے وہ دنیا کی تازہ ترین سیاسی اور اقتصادی صورتِ حال کے نمائندہ تھے۔ یورپ اور برطانیہ میں پاکستان کے احمدی اور دوسرے سیاسی پناہ گزین بھی بہت ملتے ہیں جس سے پوچھو کہتا ہے جی میں کمیونسٹ پارٹی آف پاکستان کا ممبر تھا۔ بڑا پرسیکیوشن ہوا۔ میاں پاکستان میں اتنی بڑی کمیونسٹ پارٹی کب پیدا ہو گئی؟ برطانیہ میں پناہ لینے والا بھائی

کہتا ہے جی میں پی پی پی کا ممبر تھا۔ بڑا پرسیکیوٹ ہوا۔ بہن کہتی ہے جی میں بھٹو کے خلاف تھی، بہت پرسیکیوٹ ہوئی۔ دونوں کو سیاسی پناہ مل گئی، مع عمدہ کاؤنٹی کونسل فلیٹ اور وافر وظائف۔ لوگ باگ برسوں ملازمت ہی نہیں کرتے۔ یہی ٹھاٹھ ہالینڈ اور سوئیڈن کے سیاسی "پناہ گزینوں" کے ہیں۔ لندن میں ایک ایرانی نوجوان سیاسی پناہ گزین کو اپنا فلیٹ پسند نہیں آیا۔ اُس نے حکومت سے کہہ کر دوسرا لے لیا۔ ایسا سرمایہ دارانہ فلاحی نظام کارل مارکس کے خواب و خیال میں بھی نہ آیا ہوگا۔

(۳)

لیکن امریکہ پر ایکٹوٹی ہوگئی۔ اُس نے کمیونزم کے خلاف اسلامی بنیاد پرستی کا جن بوتل سے باہر نکالا۔ اب وہ جن بوتل کے اندر جانے کے لیے تیار نہیں۔
عالم گیر بنیاد پرستی کی وجوہ پیچیدہ ہیں۔ غلو آمیز سیاسی احیاء پسندی اور اب الیکٹرونک میڈیا کے تسلط اور جارحانہ قسم کے مغربی طرزِ حیات سے مدافعت اور اپنا تشخص برقرار رکھنے کی خواہش۔ مسلمانوں کی حد تک دو مثالیں سامنے موجود ہیں۔ ہندوستان اور برطانیہ۔

Pill کی ایجاد کے بعد مغرب میں حد سے زیادہ جنسی آزادی پھیلی۔ لگ بھگ اُسی زمانے میں لاکھوں آدم مع زن بچہ انڈیا، پاکستان، یوگنڈا اور جزائر غرب الہند سے برطانیہ پہنچا۔ اس نئی "کلرڈ" آبادی میں سرمایہ دار، پروفیشنل مڈل کلاس اور مزدور سبھی شامل تھے۔ نسبتاً قدامت پسند اور شریف انگریز عمر طبعی کو پہنچ کر دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔ نئی نسل مادر پدر آزاد تھی۔ ویسٹ انڈین لوگوں کے یہاں جنسی آزادی بہت پہلے سے موجود تھی۔ بقول ایک پاکستانی ٹیکسی ڈرائیور جو چالیس سال سے لندن میں آباد ہے، "جی یہ تو ان ویسٹ انڈین کالوں نے انگریزوں کو سکھلایا ہے کہ اصل آوارگی کیا ہوتی ہے۔" جنوبی ایشیا سے گئے ہوئے قدامت پرست کنبوں نے اپنی لڑکیوں پر اپنی کلچر کی پابندیاں عائد کیں۔ بہت

سی گھروں سے بھاگ گئیں۔ اُن کے لیے ایشین ویمنز ریسکیو ہوم قائم کیے گئے۔ اپنی تہذیبی اقدار اور مذاہب کو مضبوطی سے پکڑے رہنے کا رجحان بڑھا۔ مسجدیں، گوردوارے، مندر۔

شدید مذہبیت دائیں بازو کی طرف جھک جاتی ہے۔ چنانچہ اب برطانیہ اسلامی بنیاد پرستی اور وی۔ ایچ۔ پی دونوں کا گڑھ بن چکا ہے۔ تصادم بھی شروع ہو گئے ہیں۔ یہی صورتِ حال امریکہ کی ہے۔

میں پچھلے تیس پینتیس سال سے وقتاً فوقتاً برطانیہ جاتی رہی ہوں۔ موسم کے ساتھ ساتھ وہاں کا سماجی اور عمرانی منظر بھی بدل چکا ہے۔ انگریز اب عام طور پر امریکن انگریزی بولتا ہے۔ انتہائی قدامت پسند اخبارات تک میں اب امریکن انگریزی لکھی جاتی ہے۔ بی بی سی کا بھی یہی حال ہے۔ انگریز نے ایشیائیوں کی چند خصلتیں اختیار کر لی ہیں چھوڑا ہو گیا ہے۔ انگریزی زنانہ رسالوں میں مغلیہ کھانوں کی ترکیبیں چھپتی ہیں۔

وہ زمانے بھی لد گئے جب فٹ پاتھ پر اخبار کے ڈھیر رکھے رہتے تھے۔ راہگیر اخبار خرید کر اس کے دام وہیں رکھ جاتے تھے۔ ریز گاری اور نوٹوں کی ڈھیریاں لگی رہتی تھیں۔ کوئی اُن کو چُراتا نہیں تھا۔ بڑے بڑے ڈپارٹمنٹ اسٹورز میں ہجوم کے باوجود مکمل خاموشی طاری رہتی تھی۔ اب سلفریجز مچھلی بازار معلوم ہوتا ہے۔

عرب دولت سے عالی شان مساجد تعمیر کی گئیں۔ جا بجا دینی مدرسے کھل گئے۔ مسلمان لڑکیوں کے لیے علیحدہ اسکول۔ لندن میں ایک شان دار امام خمینی گرلز ہائی اسکول بھی ہے اور نو مسلم وہابی مبلغ یوسف اسلام (سابق پوپ سنگر کیتھ اسٹیونسز) کا قائم کیا ہوا سُنی اسکول بھی۔ نفاق بین المسلمین زور پکڑ چکا ہے۔ بریلوی مسجد میں وہابی نماز پڑھ لے تو وہ مسجد دھوئی جاتی ہے اور وہابی مسجد میں علیٰ ہذا القیاس۔ شیعہ سنی تنتہ بھی بڑھ رہا ہے۔ مطلب یہ کہ مغرب میں آباد ہونے

کے بعد مسلمان اپنے پسندیدہ مشاغل میں منہمک ہو چکا ہے۔ ناروے کے شہر اوسلو میں ۱۹۸۶ء میں میں نے پوسٹر لگے دیکھے جس میں برطانیہ کے بریلوی علمائے کرام بھی ایک میلاد شریف میں آنے والے تھے۔ لکھا تھا مستورات کے لیے علیحدہ انتظام ہے۔ وہ پوسٹر میں اپنے ساتھ لیتی آئی تھی۔

اکبر نے لکھا تھا ؎

وہاں پہ آنر بشپ ہے　　　یہاں بجائے نماز گپ ہے

معاملہ اُلٹا ہو گیا۔ گرجا گھروں میں اذانیں دی جا رہی ہیں۔ ایک پُر فضا گاؤں کی ایک Priory یعنی راہب خانہ خرید کر اس میں جزیرۂ قبرص کے ترک حضرت مولانا شیخ ناظم نقشبندی نے اپنی خانقاہ قائم کر لی ہے۔ ہندوستانی اور پاکستانی اولیاء کے غائبانہ عرس بھی منعقد کیے جاتے ہیں۔ محرّم تو خیر دھوم دھام سے ہوتا ہی ہے۔

دوسرا رُخ یہ ہے اسلام کی ایک انتہائی رجعت پسند تصویر مرتب ہو چکی ہے۔ ایک نو مسلم صحافی Jensen نے لکھا تھا کہ پندرھویں صدی ہجری کا اسلام اس اسٹیج پر ہے جہاں پندرھویں صدی عیسوی میں اصلاحِ دین سے قبل مسیحیت تھی۔ مگر Jensen یہ بتانا بھول گئے کہ تحریکِ اصلاحِ دین کس حد تک عرب ایرانی آزادیٔ افکار اور عرب سائنٹیفک نظریات سے متاثر ہوئی جو براہ اندلس کرسچین یورپ پہنچے۔ اپنا اُجالا دوسروں کو دے کر ہم خود تاریکی میں چلے گئے ؏

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل

لفظ "عرب" اب علمیت کے بجائے محض عیاشی کا سمبل بن چکا ہے۔ لندن میں بڑے ہوٹل اور لگژری فلیٹ خرید کر شیوخ نے برصغیر کی لڑکیاں (یا وہ لڑکیاں جو برطانیہ ہی میں پیدا ہوئی ہیں) ان میں رکھیں۔ ان کے چلے جانے کے بعد وہ لامحالہ جسم فروشی کرنے لگیں۔ لندن کے Tabloid پریس یا محلّوں کے مقامی اخبارات کے مخصوص قسم کے اشتہارات میں یہ بھی ہوتا ہے:

Exotic Indian girl

Beautiful Pakistani girl

مع پتہ اور فون نمبر۔ فحش "ایشین گرل میگزین" شائع ہو رہے ہیں۔ گھر گھر بیہودہ ترین انڈین پکچرز ویڈیو پر اور TV Asia پر چل رہی ہیں۔ ہیلن کے رقص Vulgur کبھی نہیں لگے۔ آج کل کی فلموں کے ناچ گانے Obscene نہیں۔ ۹۲ء میں میں نے ایک بڑے عبرتناک واقعے کا مشاہدہ کیا۔ دو مسلم پاکستانی لڑکیوں کو پریس نے بہت اچھالا جو اسٹیج پر بے لباس رقص کرتی تھیں۔ ان میں سے ایک کے والد بیرسٹر تھے جن کا انتقال ہو چکا تھا۔ جنگ (لندن) میں ان کے انٹرویو چھپے۔ اس قسم کی بیہودگیوں کے ردعمل کے طور پر جوق در جوق ایشیائی مسلمان لڑکیاں اپنی خوشی سے محجوب ہو رہی ہیں۔ سفید اسکارف مغرب میں اسلامی تشخص کا سمبل بن چکا ہے۔

حال ہی میں لندن کے ایک جلسے میں سحاب قزلباش حسب معمول کھلے سر بیٹھی تھیں۔ اسٹیج پر سے ایک صاحب نے پرچہ بھیجا "خاتون سر ڈھکیے" سحاب نے پروا نہیں کی۔ پرچہ تین بار آیا۔ جلسے کے اختتام پر وہ صاحب خود سحاب کے پاس آئے، بولے — "خاتون آپ ایک غیر شرعی حرکت کی مرتکب ہو رہی ہیں۔" سحاب نے جواب دیا "آپ بھی ایک خلاف شرع حرکت کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ نامحرم عورتوں کی طرف نظر اٹھانا منع ہے۔ آپ کیوں بار بار مجھے دیکھ رہے تھے۔"

ہوا کا رخ بدل چکا ہے۔ فیض صاحب کے انتقال پر میں نے ایک مضمون لکھا تھا کہ وہ مرحوم پنجاب کے صوفی شعرا کی انسان دوستی کی روایت سے تعلق رکھتے تھے۔ تو لیجیے اب وہ واقعی پنجابی نیشنلزم" کے تحت ایک "پنجابی صوفی" شاعر بنا دیے گئے ہیں جن کے لیے کہا جا رہا ہے کہ وہ میلاد شریف بھی کرواتے تھے۔ Glasnot تازہ تازہ شروع ہوا تھا۔ کلکتہ میں وویکانند آشرم اور ساہتیہ

اکادمی کے اشتراک سے ایک سیمینار منعقد کیا گیا۔ "دورِ حاضر میں وویکانند کی معنویت" اُس کا موضوع تھا۔ اس کے ایک سشن کی صدارت مجھے کرنی تھی۔ وہاں آشرم میں ایک پُرانی روسی دوست مل گئیں جو سوویٹ رائٹرز یونین کی ایک اعلیٰ افسر تھیں۔ میں نے حیرت سے کہا بھئی آپ یہاں کہاں۔ کہنے لگیں میں تو ہمیشہ سے ایک Seeker رہی ہوں۔

اور ہماری چند سرخا سرخ فرخ آبادی خواتین مجلسیں پڑھ رہی ہیں۔
عزیزو اب اللہ ہی اللہ ہے۔

حواشی

لے ڈنسکا حیدر سید بنت حمیرا حیدر سید وجری احمد سید مرحوم۔ ڈنسکا قائداعظم اوپن یونیورسٹی اسلام آباد میں تاریخ کی استاد ہیں۔ ان کے شوہر مشاہر حسین سید پاکستان کے نامور صحافی ہیں۔ ڈنسکا کے والد جری احمد سید جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے تعلیم یافتہ تھے۔ ان کا ایک افسانہ رسالہ جامعہ میں ۱۹۳۷ء میں شائع ہوا تھا جو نئے اُردو افسانے کا ایک پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ جب سے اب تک بہت سا پانی جمنا کے پلوں کے نیچے سے بہہ چکا ہے۔ ڈنسکا نے اپنی کتاب اپنی والدہ حمیرا حیدر سید اور والد مرحوم کے نام معنون کی ہے۔

Who envisioned Islam as a form for the creation of a just and egalitarian society

ئے ان انقلابیوں میں جوشیلے جذباتی مسلمان، ہندو، سکھ، پنجابی، بنگالی سبھی شامل تھے۔ سب تحریکیں ناکام رہیں لیکن سر پر کفن باندھ کر نکلنے والے لوگ تھے۔ اب لگتا ہے یہ دیوزاد تھے جو کسی اور کرۂ مریخ وغیرہ سے آئے تھے۔ اس دیس کے باسی نہیں تھے جس نے آج کے بے ضمیر اور جرائم پیشہ اہلِ سیاست کو جنم دیا ہے ان میں مرادآباد کے صوفی امبا پرشاد جیسے لوگ شامل تھے جو مولوی کے بھیس میں طہران رہے۔ بھیس بدل بدل دوسرے

ملکوں میں رہنا اور جان کی بازی لگا کر کسی خفیہ سیاسی تنظیم کے احکام پر عمل کرنا ان کا مقصد تھا' مارے گئے یا عسرت اور گمنامی میں مرے۔

لکھنؤ کے مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے فتویٰ دیا کہ ہندوستان دارالحرب ہے اور بے شمار مسلمان اپنی جائدادیں نہایت سستے داموں ہندوؤں کے ہاتھ بیچ کر ہجرت پر چل کھڑے ہوئے۔ پیدل کابل پہنچے۔ کہاں کہاں مارے پھرے۔ ۱۹۲۰ء کی ہجرت کی انتظار حسین نے ایک myth تیار کی ہے لیکن اس دور کی تباہ کن ہجرت پر اُردو میں ایک بڑا ناول لکھا جانا باقی ہے جو ہندی مسلمانوں نے محض ایک خواب اور ایک جذباتی اپیل کی بنا پر کی تھی۔ مغربی صیہونیت کی پشت پناہی پر بے اندازہ دولت تھی۔ مسلم لیگ کے مطالبۂ پاکستان کے دوران سیاسی صورت حال ہی مختلف تھی مگر ان بے چارے مہاجرین کو سب بھول چکے ہیں جنھوں نے محض ایک فتوے کی بنا پر اپنے گھر بار تج دیے۔

۳۔ مولانا عبیداللہ سندھی کے سیاسی مکتوبات
بسعی و اہتمام: محمد اسلم
اُستاد شعبۂ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی۔ لاہور
ناشر: ندوۃ المصنفین۔ سمن آباد۔ لاہور

مولانا عبیداللہ سندھی ۱۸۷۲ء میں ضلع سیالکوٹ کے ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے اسلام قبول کیا اور ۱۸۸۸ء میں دارالعلوم دیوبند میں داخل ہوئے جہاں ان کو شیخ الہند مولانا محمود حسن اور مولانا رشید احمد گنگوہی جیسے بزرگوں کی صحبت ملی۔ ۱۹۰۵ء میں حضرت شیخ الہند نے جمعیت انصار کی تاسیس کا کام ان کے سپرد کیا۔ لیکن مولانا سندھی کے مخصوص نظریات کی بنا پر دیوبند کے ارباب اہتمام ان کے مخالف ہو گئے اور مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے ان کی مخالفت شروع کی جو ان کی تکفیر پر منتج تھی اور مولانا کو دیوبند سے دہلی آنا پڑا۔ ۱۹۱۴ء میں پہلی عالمی جنگ شروع ہوئی اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن اور ان کے ساتھیوں نے اس موقع کو انگریزوں کے خلاف جہاد کے لیے غنیمت جانا اور مولانا عبیداللہ سندھی کو کابل روانہ کیا تاکہ وہ امیر افغانستان کو

آمادہ کریں کہ وہ ہندوستان پر حملہ کردے۔ صوبہ سرحد پر قبائلی لشکران کا ساتھ دیں ادھر ہندوستانی بھی حملہ کردیں اور ملک آزاد ہوجائے۔ کابل پہنچ کر مولانا برکت اللہ راجہ مہندر پرتاپ اور مولانا سندھی نے آزاد ہند حکومت کی بنیاد رکھی۔ حضرت مولانا شیخ الہند ہندوستان سے حجاز گئے کہ وہاں کے ترک گورنر کے توسط سے حکومتِ ترکیہ کو اس بات پر آمادہ کریں کہ وہ ہندوستان کا ساتھ دے تاکہ افغانستان برٹش انڈیا پر حملہ کردیں۔ کابل سے مولانا عبید اللہ سندھی نے پوری اسکیم ریشمی رومالوں پر لکھ کر ایک قاصد کے ذریعے شیخ عبدالرحیم سندھی (وہ بھی ایک نومسلم انقلابی اور اچاریہ کرپلانی کے بھائی تھے) کو بھیجی۔ اس قاصد کو ایک سرکاری مخبر نے ملتان میں گرفتار کروادیا اور سیکڑوں افراد ریشمی رومال سازش کے تحت گرفتار کرلیے گئے۔ ادھر حجاز میں شریف حسین مکہ کی وساطت سے شیخ الہند مولانا محمود حسن مع اپنے رفقاء کے مالٹا میں گرفتار کرکے نظربند کردیے گئے۔ ع بیچتا ہے ہاشمی ناموس خونِ مصطفےٰ!

تحریک کی ناکامی کے بعد مولانا عبید اللہ سندھی کو کابل چھوڑنے کا حکم ملا اور وہ ماسکو چلے گئے۔ وہاں آٹھ ماہ رہ کر کمیونزم کا مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام کے معاشی نظام کا کوئی جواب نہیں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے جس انداز سے مزدوروں، کاشتکاروں اور اہل صنعت وحرفت کے مسائل حل کیے ہیں، ویسا حل کمیونسٹ بھی پیش نہیں کرسکے۔ جولائی ۱۹۲۳ء میں مولانا سندھی روس سے ترکی تشریف لے گئے جہاں اتاترک خلافتِ عثمانیہ کو ختم کرچکے تھے۔

۴؎ ڈاکٹر محمد اقبال شیدائی ۱۸۸۸ء میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۷ء میں بی اے کیا اور مولانا شوکت علی کی تحریک وترغیب پر انجمن خدام کعبہ میں شامل ہوگئے۔ مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے فتوے پر انھوں نے بھی کابل ہجرت کی۔ وہاں سے انھیں تاشقند بھیجا گیا پھر وہ مولانا عبید اللہ سندھی کے ساتھ ماسکو گئے جہاں انھیں ترکی سفارت خانے سے پاسپورٹ ملا اور وہ انقرہ پہنچ گئے لیکن وہاں خلافت ختم ہوچکی تھی اور شیدائی اس کے حامی تھے لہٰذا انھیں ترکی سے اخراج کا حکم ملا اور وہ یورپ چلے گئے۔ دوسری جنگ

عظیم کے دوران وہ روم سے انگریزوں کے خلاف ریڈیو پر براڈکاسٹ کرتے رہے۔ جنگ کے خاتمے پر پنڈت جواہر لال نہرو کی قیادت میں ہندوستان میں عبوری حکومت قائم ہوئی تو مولانا ابوالکلام آزاد نے پنڈت نہرو سے اُن کے سلسلے میں بات کی اور پنڈت جی کی سفارش پر برطانیہ نے ان کو ہندوستان واپس آنے کی اجازت دے دی۔ ۱۹۴۲ء میں وہ پاکستان پہنچے۔ اسکندر مرزا کے دورِ حکومت میں انھوں نے کسی افسر کی اسلحے کی خریداری کی دھاندلی کی اطلاع دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس مردِ مجاہد کو جو وطن کی خاطر آدھی دنیا میں مارا مارا پھرا تھا ملک چھوڑنے کا حکم ملا اور وہ پھر اٹلی چلے گئے۔ ۱۹۶۵ء میں پاکستان آئے اور ۱۹۶۷ء میں رحلت کی۔

۵ عین اسی زمانے کے ایک گروپ فوٹوگراف میں لالہ لاجپت رائے، یلدرم اور دوسرے احباب اٹلی کے شہر روم کے ایک تاریخی کھنڈر کے سامنے بطور سیاح موجود ہیں۔ یہ فوٹوگراف میرے چچازاد بھائی سیّد سعید حیدر مرحوم کے نادر ذخیرۂ تصاویر میں محفوظ ہے۔ اس کی ایک کاپی بنواکر مرحوم نے چند سال قبل مجھے کراچی میں دی۔ لالہ لاجپت رائے مخزن کے پرانے مضمون نگار بھی تھے۔

۶ ترکی میں قیام کے دوران مولانا سندھی نے اپنا سیاسی پروگرام شائع کیا:

۱۔ ہندوستان کے لیے کامل آزادی حاصل کرنا اور آزاد وطن میں وفاقی نظام حکومت قائم کرنا۔

۲۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں اور اسلام کو محفوظ کرنا۔

۳۔ ہندوستان میں محنت کش طبقے کی اکثریت رکھنے والی حکومت قائم کرنا۔

۴۔ امپیریلزم کا توڑ کرنے کے لیے ایشیاٹک فیڈریشن بنانا۔

اس پروگرام کو بروئے کار لانے کے لیے مولانا سندھی نے سرو راجیہ پارٹی کے نام سے ایک سیاسی جماعت تشکیل کی۔ یہ پارٹی رنگ و مذہب اور مال و دولت کے فرق کو مٹا کر انڈیا میں جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔

مولانا سندھی یہ تسلیم کرتے تھے کہ ہندوستان کے تین قدرتی حصے ہیں یعنی شمال مغربی مشرقی اور جنوب۔ وہ ان حصّوں کو لسانی اور تمدّنی بنیادوں پر صوبوں میں تقسیم کر کے وہاں جمہوری حکومتیں قائم کرنا چاہتے تھے۔ یہ جمہوریتیں داخلی معاملات میں بالکل آزاد ہوں گی اور وفاقی حکومت کے پاس صرف امور خارجہ دفاع اور ایکسپورٹ و امپورٹ کے محکمے ہوں گے۔

مولانا سندھی یہ بھی چاہتے تھے کہ ان جمہوریتوں کی مجالس قانون ساز میں کسان مزدور، دماغی کام کرنے والے کلرک، تاجر اور کارخانہ دار اپنی آبادی کے تناسب سے اپنے ہی طبقے سے نمایندے چنیں۔ اس طرح ان مجالس قانون ساز میں محنت کشوں کی اکثریت ہوگی اور یہ لوگ اپنے مفاد کی کما حقہ حفاظت کر سکیں گے۔

مولانا سندھی فوائدعامہ کے تمام ذرائع قومیانے کے حق میں تھے۔ اسی طرح وہ منقولہ جائداد کی حد متعیّن کرنے کے بھی حامی تھے۔ زرعی زمینوں کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ ایک کاشت کار کے پاس اتنی ہی زمین ہونی چاہیے جس پر وہ خود کاشت کر سکے۔ وہ سودی نظام ختم کرنا چاہتے تھے اور قومی ملکیت میں لیے گئے کارخانوں کو مزدوروں کی انجمنوں کے ذریعے چلانے کے حامی تھے۔ داخلی تجارت کے بارے میں ان کا یہ خیال تھا کہ اسے کوا پریٹو سوسائیٹوں کے ہاتھ میں دے دیا جائے اور اگر کاروباری لوگ چاہیں تو وہ ان سوسائیٹوں کے رکن بن سکتے ہیں، جہاں تک برآمدات کا تعلق ہے یہ حکومت کے ہاتھ میں رہیں گے۔

مولانا سندھی مڈل تک مفت تعلیم کے حامی تھے وہ محنت کشوں کو مفت طبّی امداد اور صاف ستھرے گھر دلانا چاہتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ جمہوریت کا سرکاری مذہب وہاں کی اکثریت کا مذہب ہونا چاہیے، لیکن وفاقی حکومت سیکولرازم پر کاربند ہو اور وہ کسی کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہ کرے۔

جہاں تک وفاقی حکومت میں ریاستوں کی نمایندگی کا تعلق ہے، مولانا سندھی کی رائے تھی کہ مختلف ریاستیں اپنے تناسب آبادی، اقتصادی، تمدنی اور فوجی اہمیت

کی بنا پر حق نمایندگی حاصل کریں گی۔

اس پروگرام کو ان کی سوراجیہ پارٹی عمل میں لائے گی۔ اس پارٹی کے ہر رکن کے لیے یہ لازمی ہوگا کہ اس کا معیارِ زندگی ملک کے ایک کسان کے معیارِ زندگی سے بلند نہ ہو۔ وہ اپنی فاضل آمدنی یا جائداد پارٹی کے نام وقف کر دے۔

مولانا سندھی نے ترک حکومت کی اجازت سے یہ پروگرام طبع کروا کر اپنے دوست احباب کو بھیجا۔ برطانوی حکومت نے ۱۵ر مئی ۱۹۲۶ء کو ایک حکم نامہ کی رو سے انڈیا میں اس پروگرام کے داخلے پر پابندی عائد کر دی۔

بعد ازاں مولانا نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کی اور تیرہ سال مکہ معظمہ میں گزارے ۱۹۳۷ء میں جب ہندوستان کے متعدد صوبوں میں کانگریس برسرِ اقتدار آئی تو کانگریسی رہناؤں نے مولانا سندھی کی واپسی کے لیے برطانوی حکومت پر زور ڈالا۔ وہ واپس آئے اور اُن کا قیام جامعہ ملّیہ اسلامیہ دلّی میں رہا۔ اب ہندوستان میں دیوبندی مولانا ان کے مخالف ہو گئے۔ مولانا سندھی کا خیال تھا کہ زمانہ قیامت کی چال چل گیا۔ مگر مُسلمان دینی طبقہ بہت پیچھے ہے اسے پُرانی ڈگر سے ہٹنا ہوگا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہؒ کے بعد مولانا عبید اللہ سندھی سے زیادہ روشن دماغ عالم کوئی نہیں ہوا۔ ۲۲ر اگست ۱۹۴۴ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

(بشکریہ پروفیسر محمد اسلم
اُستاد شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی، لاہور)

—

مکل کیسون کا ناول "لوکنگ تھرو گلاس"

شکوہ محسن مرزا

ہندوستان میں انگریزی ناول کی روایت اگرچہ قدیم ہے، پھر بھی یہاں چند ہی اچھے ناول لکھے گئے ہیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں بعض نوعمر ناول نگاروں نے اس روایت کی توسیع کی اور انگریزی ناول کو ایک تازگی سے روشناس کرایا امیتاو گھوش، انیتا دیسائی نینتر سہگل، ششی تھرور، روہنٹن مستری اور وکرم سیٹھ ایسے ناول نگار ہیں جنھوں نے ہندوستانی انگریزی ناول کو وقار اور افتخار بخشا ہے۔

حال ہی میں دو نئے ناول نگار وکرم چندر اور مکل کیسون ہمارے سامنے آئے جن کے ناول بعنوان Red Earth, Pouring Rain اور Looking Through Glass ہیں۔ کیسون ۱۹۵۷ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ اصلاً وہ تاریخ کے اسکالر ہیں اور سینٹ اسٹیفنس دلی اور کیمبرج میں زیرِ تعلیم رہ چکے ہیں۔ آج کل وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں شعبۂ تاریخ و ثقافت سے ریڈر کی حیثیت سے وابستہ ہیں۔

مکل کیسون کا واحد متکلم کی زبان سے بیان کردہ ناول لوکنگ تھرو گلاس اگست ۱۹۴۲ء سے اگست ۱۹۴۷ء پر محیط ہے۔ اس کا راوی اصلاً نوے کی دہائی میں دلی میں مقیم ایک نوجوان فوٹو گرافر ہے۔ ناول کا آغاز راوی کی دادی

کے انتقال سے ہوتا ہے۔ وہ اپنی دادی کی استھیاں گنگا میں وسرجت کرنے کے لیے دلّی سے وارانسی جانے والی ریل گاڑی پر سوار ہوتا ہے۔ لکھنؤ کے قریب یہ ریل گاڑی کسی نامعلوم سبب سے گومتی کے پُل پر اچانک رُک جاتی ہے۔ راوی ایک دلکش منظر کی تصویر کھینچنے کے لیے پُل پر اُتر جاتا ہے لیکن پیر پھسل جانے کی وجہ سے وہ گومتی کے کنارے گر پڑتا ہے۔ جب اس کو ہوش آتا ہے تو اپنے کو اجنبی لوگوں سے گھرا پاتا ہے۔ اس پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ وہ زمانی مراجعت کے تحت اصلاً ۱۹۴۲ء میں پہنچ گیا ہے۔ یہ بات وہ اپنے محسنوں کو نہیں بتاسکتا، چونکہ وہ اس پر یقین نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں راوی اپنی یادداشت کھو بیٹھا ہے۔ راوی کو امید ہے کہ اپنی صحت یابی کے بعد وہ اس ریل گاڑی پر پھر سوار ہو سکے گا اور واپس اپنے وقت میں پہنچ جائے گا۔ اور یہاں سے شروع ہوتی ہے لکھنؤ کے اس خاندان کی کہانی، اور رفتہ رفتہ راوی کی اس سے غیر معمولی وابستگی۔ ناول کے واقعات لکھنؤ، اعظم گڑھ، وارانسی، دلّی اور شملہ میں رونما ہوتے ہیں۔ لکھنؤ میں جو خاندان راوی کی تیمارداری میں مصروف ہے، اس کے افراد مسرور، اس کی بہن اور والدہ ہیں۔ مسرور کے والد حقیقت میں کشمیر کے ہندو خاندان کے فرد تھے، لیکن مسرور کی ماں سے شادی کرنے کے لیے اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ وہ حج کرنے عرب جاتے ہیں اور لاپتہ ہو جاتے ہیں۔ اس خاندان کا تعلق احسن نام کے فرد سے بھی ہے، جو جنوبی ہند کا رہنے والا ہے، لیکن اس مسلم خاندان سے اتنا قریب ہے کہ ان کا رشتہ دار معلوم ہوتا ہے۔ بیانیہ کا پس منظر ۱۹۴۲ء کی 'بھارت چھوڑو' تحریک اور اس کے بعد کے واقعات ہیں۔ رفتہ رفتہ راوی ۱۹۴۲ء کی دنیا اور اس میں رونما ہونے والے واقعات میں باقاعدہ شریک کار ہو جاتا ہے۔ پولیس سے بچنے کے لیے وہ لکھنؤ سے فرار ہو کر وارانسی کے لیے ایک موٹر سائیکل کے ذریعے سفر شروع کرتا ہے۔ پھر راوی کے ساتھ باقاعدہ پیش آنے والے واقعات ناول کا بیانیہ تخلیق کرتے ہیں۔ راوی اعظم گڑھ کے شبلی کالج کے ایک جلسے میں شریک ہوتا ہے۔

پھر مدھوبن میں ایک پولیس چوکی کے محاصرے میں شرکت کرتا ہے۔ وارانسی میں کئی ماہ گزارتا ہے اور ایک لڑکی پروانہ کو کچھ لوگوں کے چنگل سے بچاکر لکھنؤ گنجو خاندان کے پاس بھیج دیتا ہے۔ خود راوی دلی پہنچ کر ایک ہوٹل میں نوکری کر لیتا ہے اور ۱۹۴۲ء کے دلّی کی تفصیلات پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی دادی سے بھی ملاقات کرتا ہے۔ کچھ واقعات شملہ میں بھی رونما ہوتے ہیں۔ ملک کی آزادی کے ساتھ ناول کا اختتام ہوتا ہے۔ اگست ۱۹۴۷ء میں دلّی کے پرانے قلعہ میں مسلمان پناہ گزینوں کے حالات، انتظار کی عرب سے واپسی اور پھر مسرور اور اس کی ماں اور بہن کا لکھنؤ واپس جانے کا فیصلہ ناول کے اختتامی واقعات ہیں۔ راوی ۱۹۴۲ء کی دنیا سے واپس اپنی دنیا میں نہیں جا پاتا ہے اور ناول کے آخری منظر میں وہ لکھنؤ واپس ہونے سے پہلے گنجو خاندان کی تصویر کھینچنے میں مصروف نظر آتا ہے۔

لوکنگ تھرو گلاس مُکل کیسون کی پہلی کوشش ہے جو اُن میں چھپے ہوئے باصلاحیت ناول نگار کی نشان دہی کرتی ہے۔ لیکن یہ ناول کئی خامیوں کا شکار ہوگیا جس کے باعث یہ اچھا ناول نہیں کہا جا سکتا۔ ناول کی سب سے بڑی خصوصیت کیسون کی زبان پر قدرت اور اچھی نثر ہے۔ اُنھیں کہانی کو دلچسپ بنا کر بیان کرنا آتا ہے اور خاص طور پر مزاح پیدا کرنے میں کیسون کامیاب ہیں۔ ناول میں تفریح کا عنصر نمایاں ہے۔

ہندوستانی انگریزی ناول نگاروں کا مسئلہ زبان رہا ہے۔ ظاہر ہے جو کردار اپنے خیالات، تصوّرات، احساسات اور جذبات کے اظہار کے لیے کوئی اور زبان استعمال کرتے ہیں۔ اُن کے لیے انگریزی بنیادی طور پر ایک اجنبی زبان ہے اور کرداروں کی مادری زبان کے ثقافتی انسلاکات سے عاری بھی۔ ہندوستانی مصنفوں نے اس کے لیے اپنا اپنا طریقۂ کار استعمال کیا ہے۔ احمد علی کے ناول Twilight in Delhi کی مثال سامنے ہے۔ اُردو میں اس کا ترجمہ دلّی کی ایک شام کے عنوان سے ہوا، اور ترجمہ نہیں لگتا، چونکہ احمد علی کے انگریزی ناول کے سبب

کردار دلی کی زبان بولتے ہیں۔ کیسون مخصوص طریقہ استعمال کرتے ہیں اور پوری طرح کامیاب ہیں۔ وہ مکالموں سے احتراز کرتے ہیں اور راوی کی زبان سے کہانی بیان کرتے ہیں، جو کہ جدید انگریزی محاورہ استعمال کرتا ہے چونکہ راوی کی حیثیت اور احساسات جدید شہر کی پیداوار ہیں اس لیے انگریزی زبان اس ناول میں غیر فطری نہیں محسوس ہوتی۔

کیسون کہانی بیان کرنے اور منظر نگاری میں خاصی مہارت رکھتے ہیں۔ ناول میں مدھوبن میں انگریزی پولیس چوکی کے محاصرے کا بیان خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ جزویات، تفصیلات اور واقعات پورے منظر کو قاری کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔ یہاں کیسون کا فن خاصے عروج پر ہے۔ اس طرح کے دلکش مناظر میں دلی کی نمائش اور شملہ کا 'چیرٹی بول' خاص طور پر نمایاں ہیں۔

کیسون کہانی بیان کرنے اور واقعات سے واقعات ایجاد کرنے پر غیر معمولی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لکھنؤ کے واقعات 'گنجو خاندان کی کہانی'، وارانسی، دلی، اور شملہ کے واقعات ناول میں قاری کی دلچسپی بڑھاتے ہیں اور اسے اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔

مذکورہ بالا خصوصیات کے باوجود، لوکنگ تھرو گلاس میں بعض مقامات پر جھول آگئے ہیں۔ ناول بنیادی طور پر فروعی (episodic) ہے، جس میں واقعات کی بہتات ہے۔ یہ راوی کی موجودگی کے باعث ایک سلسلے میں تو پروگئے ہیں، لیکن کسی معنوی حقیقت کو بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ ناول میں بصیرت تو کجا، کوئی موضوع تک نہیں ابھرتا۔ حالانکہ ملک آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف ہے، لیکن کیسون تمامتر واقعات کو غیر سنجیدہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ ایک عجیب طرح کا بھکڑپن اور مضحکہ خیزی کا رویہ ناول میں ابھرتا ہے۔ ناول کے زیادہ تر واقعات بھونڈے، کریہہ، نازیبا اور فحش ہیں، جس کے سبب فکشن میں وقار اور سنجیدگی کے عناصر زائل ہوجاتے ہیں۔ یہ سب باتیں ایک خاص طرح

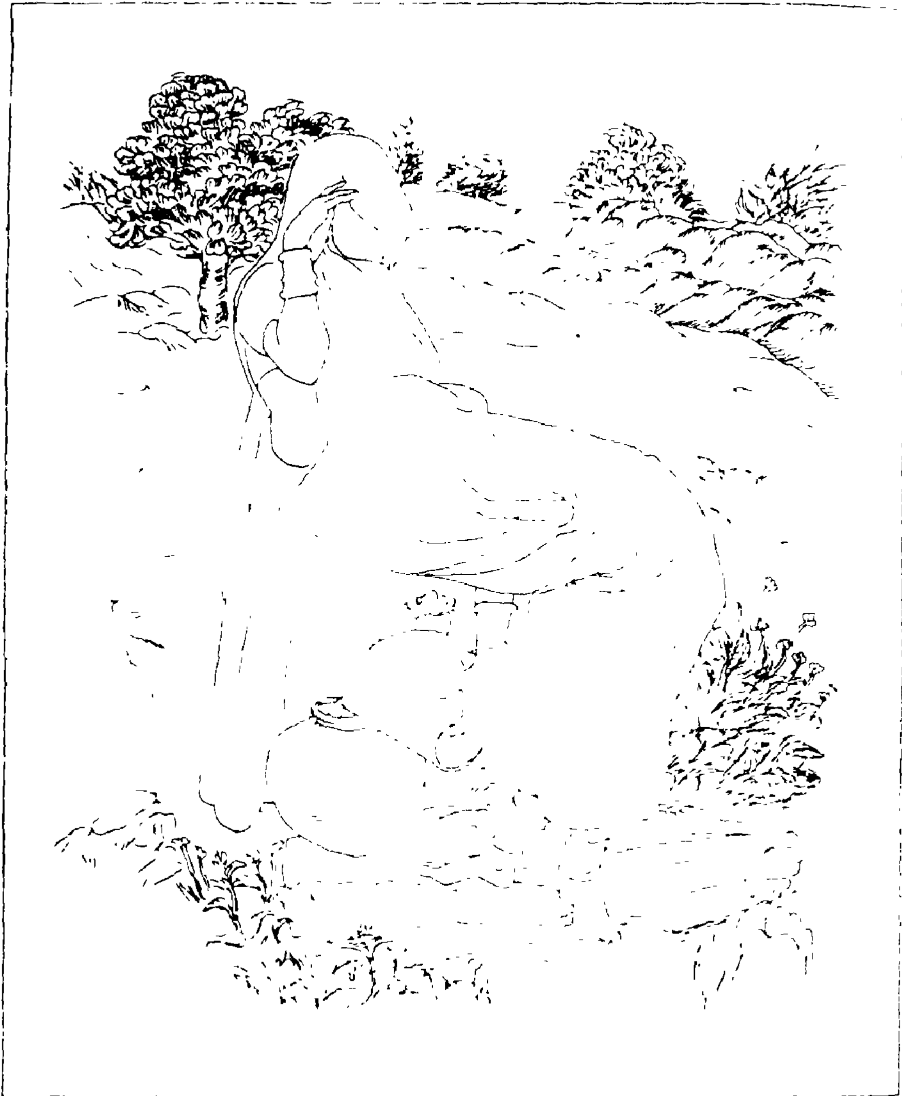
کے قاری کے لیے شاید تفریح اور دلچسپی فراہم کریں، مگر ناول کی سرشت کے خلاف ہیں اور اسے زوال کی طرف لے جاتی ہیں۔

ناول میں ایک تکنیکی خامی یہ بھی ہے کہ اس میں واقعات راوی واحد متکلم کے نقطۂ نظر سے بیان کیے گئے ہیں۔ راوی یا تو خود اپنے بیان کردہ واقعات دیکھتا ہے یا پھر دوسروں سے ان کے بارے میں معلومات حاصل کرکے انھیں بیان کرتا ہے۔ لیکن 'شملہ' کے عنوان سے لکھا گیا باب کسی دوسرے شخص کے نقطۂ نظر سے بیان ہوتا ہے، چونکہ اس باب میں بیان کیے گئے واقعات راوی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی تبدیلی کا نہ کوئی تکنیکی جواز ہے نہ موضوعاتی۔ بلکہ ایسا لگتا ہے کہ ناول نگار کو بھی اس کا احساس نہیں ہے۔

کیسون کے یہاں کئی ناول نگاروں خصوصاً مارکیز کے اثرات صاف طور پر جھلکتے ہیں، خاص طور پر ادبی تدابیر (devices) کے استعمال میں یہ اثرات بہت نمایاں ہو جاتے ہیں۔ تین بنیادی تراکیب Magic realism time warp اور نا اختتام پذیری (open endedness) ہیں لیکن ان تراکیب کے استعمال کے باوجود ناول میں کسی طرح کی معنوی ابعاد کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ناول میں حقیقت نگاری کے مقابلے میں یہ تراکیب بالکل مصنوعی اور بے معنی ثابت ہوتی ہیں۔ اوّل الذکر ترکیب سے جو فکشن میں ڈبل فوکس یا تناظر پیدا ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتا۔ اگر ناول کا راوی ۱۹۴۷ء کا کوئی فرد ہوتا تو بھی ناول کا وہی تاثر ہوتا، جو زمانی مراجعت کی کوشش تدبیری سے پیدا کیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسری تراکیب بالکل ناکام ہیں، چونکہ وہ نہ تو ہیئتی سطح پر اور نہ ہی موضوع کی سطح پر کوئی مقصد رکھتی ہیں۔

کیسون غیر معیاری اور بیہودہ مذاق کا استعمال بار بار کرتے ہیں اور کبھی کبھی مزاح اور طنز کے زعم میں توہین کرنے پر بھی آمادہ نظر آتے ہیں۔ تقسیم ملک کے وقت پرانے قلعے میں جن مسلمانوں نے پناہ لی، ان کو چڑیا گھر سے تشبیہہ دینا، مذاق

(باقی صفحہ ۲۲۶ پر)



عمل : راما چندرن

جدید ہندوستانی مصوری

مسعود الحق

رقص ہو یا موسیقی، فنِ تعمیر ہو یا تھیٹر وہ ہر جگہ ماضی اور سیماب صفت حال کا پرتو ہوتا ہے۔ پینٹنگ کا احوال بھی ان سے مختلف نہیں ہے۔

جدید ہندوستانی آرٹ کی ترقی میں ہمیں ایک آہستہ خرامی مگر مسلسل ارتقاء کی کیفیت نظر آتی ہے۔ ہمارے جدید فن کاروں نے اگر اصول اور انداز کی بہت سی روایتوں کو توڑا ہے تو دوسری طرف انھوں نے اصول اور انداز کی نئی نئی روایتوں کی بنا بھی ڈالی ہے۔

تحقیق و جستجو انسانی فطرت ہے۔ فن کار یوں بھی زیادہ حساس ہوتا ہے۔ وہ اپنے ماحول اپنے آس پاس کی دنیا کی تفصیلات اور اس کے بھیدوں کو جاننے کے لیے بے قرار رہتا ہے اور ساتھ ہی اپنے اس ماحول پر اپنی چھاپ بھی ڈالنے کی اسے آرزو ہوتی ہے۔ آرٹسٹ شعوری یا غیر شعوری طور پر، اپنے ذاتی تجربات کے بارے میں سوچتا بھی ہے اور اس پر اظہارِ خیال بھی کرتا ہے، وہ جس طرح ماضی کے اثرات قبول کرتا ہے اسی طرح مستقبل کو کچھ دینا چاہتا ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور نے کہا تھا: "آرٹ ہماری تخلیقی قوتوں کے بے پناہ حسن اور کبھی نہ ختم ہونے والے جذبے کی نمایندگی کرتا ہے۔ یہ دینے میں سخی ہوتا

ہے اور لینے اور قبول کرنے میں بھی وسیع القلب' یہ اپنے انداز میں انوکھا ہے اور اپنی مقبولیت میں عالمی۔" آرٹ کی یہی وسعت اور ہمہ گیری اور ہمہ جہتی ہے جس کی وجہ سے ہم فوٹو اور ایک اچھی پینٹنگ میں فرق کرتے رہتے ہیں۔ فوٹو جسمانی اور ظاہری اظہار تک محدود ہوتا ہے' اس کے برعکس ایک اچھی پینٹنگ میں فنکار کا روحانی ادراک رواں دواں ہوتا ہے۔ اٹلی کے مشہور آرٹسٹ لینا رڈو ڈاونچی نے بہت صحیح کہا تھا کہ "پینٹنگ ایک شعر ہوتا ہے جو دیکھا جاتا ہے۔"

ہر ملک اور ہر قوم' اگرچہ اپنے اپنے خصوصی ماحول اور مزاج کے مطابق آرٹ کی تخلیق کرتی ہے مگر اس تنوع کے باوجود بہت سے مشترک عناصر بھی ساری دنیا کے آرٹ میں کارفرما رہے ہیں۔ فطرت سے لگاؤ اور روحانی اقدار و تصورات کا احترام جیسے عناصر نے فن پر گہرا اثر ڈالا ہے ــــ ہندوستانی آرٹ کی ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے انسان کی ظاہری شکل وصورت کے مقابلے میں اس کی داخلی شخصیت پر زور دیا۔ رومیوں نے انسانی اعضاء کے حسن کو اہمیت دی' اعضاء کے توازن اور ان کے باہمی حسن کی بنیادی شرط قرار دیا۔ اس کے برعکس' ہندوستانی فن کار نے ان وقتی اور فانی عوامل سے صرفِ نظر کرتے ہوئے انسان کی عالمی اور دائمی خصوصیات کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ جسم سے زیادہ روح میں' ہندوستانی فن کار کی دلچسپی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اس کے لیے حق زیادہ اہم ہے۔ ہندوستانی پینٹنگ کے کئی خصوصی پہلو ہیں جو تکنیک اور ذرائع کی لاکھ تبدیلیوں کے باوجود بدستور قائم رہے ہیں۔ ایک ترقی پذیر سماج تبدیلیوں کا دلدادہ ہوتا ہے کہ جمود بہرحال پس ماندگی اور غیر صحت مندی کی علامت ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستانی پینٹنگ نے اپنے متنوع انداز' اور نئے نئے طرزِ اظہار کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھا مگر روایات سے اپنے روحانی رشتے کو نہیں توڑا۔

بیسویں صدی کے آغاز ہی سے آرٹ کے مغل اور راجپوت اسکول انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ یہی وقت تھا جب ماڈرن انڈین پینٹنگ کا جنم ہو رہا

تھا۔ ہندوستانی خیالات و جذبات پر ابھی تک جو قید و بندسی لگی ہوئی تھی وہ ختم ہونے لگی۔ بیرونی تسلط کی زنجیریں بھی ٹوٹنے لگیں اور ماڈرن انڈین پینٹنگ، تخلیق کی ان گنت شکلوں میں منظرِ عام پر آنے لگی۔ احیاء پسند فن کاروں نے ماضی کی حسین کہانیوں اور شجاعت و دلیری کے قصّوں کو دُہرانا شروع کیا، ہندو اور بدھسٹ عقائد کی بازگشت سُنائی دینے لگی۔ کالی داس کے سنسکرت ڈراموں اور ہندو رزمیہ داستانوں نے فن کاروں کی تخلیقی قوتوں کو مہمیز لگائی۔

راجا روی ورما نے ہندوستانی آرٹ کو ایک نئی تحریک بخشی، انھوں نے ہندوستانی دیو مالا کے مناظر اور دیسی زندگی کو بڑے جذباتی انداز میں پیش کیا، ایک گمشدہ فلسفے، ایک کھوئے ہوئے نظریے میں روح پھونکنے کی کوششیں ہوئیں۔ آرٹ کے اس اُفق پر ابنیدر ناتھ ٹیگور کی آمد نے ہندوستانی آرٹ کے بعض بنیادی تصوّرات کو دوبارہ بیدار کیا۔ پھر وہ فن کار سامنے آئے جو مغربی رجحانات سے بھی واقف تھے اور ہندوستانی روایات کا علم بھی رکھتے تھے۔ امرتا شیر گل نے ایک موقع پر کہا تھا "پہلی نظر میں بہت سی پینٹنگس ہوسکتا ہے کہ ہندوستانی نہ لگیں مگر حقیقی معنوں میں ان کی اصلیت اور ان کی ماہیت بڑی حد تک ہندوستانی سی ہے۔"

جس وقت گوگاں (Gauguin) Tahitaians کی سیدھی زندگی ندگیوں کو اپنا موضوع بنا رہا تھا اور مودگلیانی (Modigliani) پرنگرو مجسموں کا دوچل رہا تھا۔ امرتا شیر گل غمگین حُسن اور دیسی اندوہ کو اپنی روغنی تصویروں میں وکر مشرق اور مغرب کے درمیانی خلاء کو پُر کرنے میں لگی ہوئی تھی، جیمنی رائے، سیت کمار ہلدر، سدھیر خستگیر اور دوسرے بہت سے فن کار بھی ہندوستانی موضوعات کو اپنا رہے تھے۔ ابنیدر ناتھ ٹیگور کے سب سے باکمال اور ہوشیار شاگرد نند لال بوس تھے۔ ان کے فن پاروں نے شانتی نکیتن کے فلسفے میں مزید زندگی دوڑادی۔ بنگال اسکول کی مبینہ جذباتیت کے باوجود ہمیں یہ نہیں بھولنا

چاہیے کہ قدامت پسند جذباتیت اور شدید رومانویت درحقیقت کوشش تھی انڈین آرٹ کو نقش و نگار طاقِ نسیاں بننے سے روکنے کی۔

۱۹۰۲ء میں کلکتہ اورینٹل سوسائٹی آف آرٹس کی بنیاد پڑی اور ایک ایسے اسلوب کی ابتدا ہوئی جس میں ہندوستانی موضوعات اجتہاد کے خطوط اور اشکال کی روشن، مغل طرز کے فطری انداز اور راجستھانی اور پہاڑی اسالیب کے شعری بانکپن کا ایک حسین امتزاج سامنے آنے لگا۔ اسی اسلوب کو جدید ہندوستانی مصوری کی تاریخ میں نشاطِ ثانیہ کا دَور کہا جاتا ہے۔ بنگال اسکول میں دھیرے دھیرے تصنّع در آیا اور لوگوں نے اس اسکول سے جو اُمیدیں وابستہ کر رکھی تھیں وہ نااُمیدی میں بدلنے لگیں۔ اس اسکول کی کارکردگی سے بدظن ہونے والے پہلے شخص، ستم ظریفی دیکھیے کہ خود رابندر ناتھ ٹیگور تھے۔ یورپ کے دورے سے واپس آنے کے بعد انھوں نے کہنا شروع کیا کہ بیسویں صدی میں قدیم روایات کو زندہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ فن کے ارتقار کے لیے ٹھوس اختراعی اقدامات کی برجستگی اور انفرادیت کی ضرورت ہے۔

جدید ہندوستانی مصوری کے بانیوں میں رابندر ناتھ ٹیگور اور پنجاب کی کم سن فن کارہ امرتا شیر گل سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ۱۹۴۲ء میں فن کاروں کے ایک گروہ نے اپنے آپ کو "کلکتہ گروپ" کے نام سے متعارف کرایا۔ ان نوجوانوں نے تمام روایتی آداب کو خیرباد کہہ کر ایک ایسے اسلوب کی ابتدا کی جس میں ہمیں جرمن دبستانِ اظہاریت کا پرتو نظر آتا ہے۔ قصہ تفصیل طلب ہے، مختصر یوں کہا جاسکتا ہے کہ جدید ہندوستانی مصوری کو تین اہم ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اظہاریت، تجریدیت اور استعجابیت۔ آزادی کے بعد کے پہلے دس برسوں میں اظہاریت کا دَور دَورہ رہا، دوسری دہائی میں تجریدیت کا اور تیسرے دَور میں استعجابیت کا۔

آج سن رسیدہ اور نوجوان فن کاروں کی ایک بہت بڑی تعداد ہے جو ہندوستانی ماڈرن پینٹنگ کو اپنی تخلیقات سے وقار اور اعتبار بخش رہی ہے۔

معروف آرٹسٹوں میں ہم حسین، غلام شیخ، رام کمار، طیب مہتا، اکبر پدمسی، نلنی مالنی، وکاس بھٹاچاریہ، کے جی سبرامنیم، شمشاد، دیوان سندرم، راما چندرن، پریم جیت سنگھ، ارپتا سنگھ، جتن داس اور غلام رسول سنتوش وغیرہ کے نام لے سکتے ہیں۔

یہ احساس بڑا خوش آیند بھی ہے اور ہمت افزا بھی کہ ان فنکاروں کے متنوع اور تخلیقی کاموں کی وجہ سے ہمیں جدید ہندوستانی پینٹنگ میں روایت کی اندھی تقلید کی بجائے روایت کی تعمیر نو نظر آرہی ہے۔

ہندوستان کے مشہور فن کاروں میں آپ نے راما چندرن، پرم جیت سنگھ اور جتن داس کے نام دیکھے ہیں۔ ان کا خصوصی ذکر میں اس لیے کر رہا ہوں کہ ان تینوں معروف فن کاروں کا طویل اور باضابطہ تعلق جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بھی رہا ہے۔ ہم لوگوں نے ایک ہی ادارے اور ایک ہی شعبے میں برسوں کام کیا ہے۔ کچھ اچھا وقت گزارا ہے۔ جتن داس اور پرم جیت سنگھ کی مصوری معاصر ہندوستانی مصوری کے منظرنامے پر اپنی مستقل شناخت رکھتی ہے۔ جتن کی تصویریں اپنے فکری مواد کی وجہ سے اور پرم جیت کی تصویریں اپنی فنی مہارت اور دل کشی کی وجہ سے۔ دونوں نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر ہندوستان کی نمایندگی کی ہے اور دونوں کا الگ الگ جائزہ لیا جانا چاہیے۔ مگر مضمون کی طوالت کے خوف سے میں آج صرف راما چندرن نائر کا تھوڑا سا ذکر کروں گا۔ باقی دو ساتھیوں کا ذکر آیندہ کسی موقع پر۔ یہ سب الگ الگ مطالعوں کے مستحق ہیں۔

"میری یادوں کے اُفق پر پہلا سنگ 'گھڑی' ہے اس کی شکل اور میرے شعور کی دھڑکن سے ہم آہنگ اس کی ٹِک ٹِک ۔ ۔ ۔"

"جس گھر کے تاریک کمرے میں، مَیں پیدا ہوا تھا وہاں اس گھڑی کے ساتھ دو اور چیزیں تھیں۔ لکڑی کے ایک بڑے سے فریم میں مہالکشمی کی تصویر کا ایک پرنٹ۔ تصویر کے نیچے انگریزی میں ایک نام لکھا ہوا تھا 'روی ورما'۔ نام میں

R کی دُم اس طرح کھینچی گئی تھی کہ اس پر کسی چپو کا گمان ہوتا تھا اور سارا نام پانی پر تیرتی ہوئی چھوٹی سی کشتی لگتا تھا۔ تصویر میں ایک انتہائی نازک ڈنٹھل والے بڑے سے کنول کے پھول پر بھاری بھرکم مہالکشمی کس طرح ٹکی ہوئی تھی یہ میرے لیے ایک راز تھا۔ مہالکشمی کا رنگ گلابی تھا۔ اور اس نے لال رنگ کی سلک کی ساری مہاراشٹر کی عورتوں کے انداز میں پہن رکھی تھی۔" (راما چندرن کے ایک سوانحی مضمون سے) راما چندرن کا کہنا ہے کہ بہت برسوں بعد انھوں نے ایسا حسن دہلی کے ایک بازار لاجپت نگر میں نائلون کی ساری پہنے ہوئے دیکھا۔ دل و دماغ کو متاثر کرنے والی مہالکشمی کو اس پینٹنگ کے ساتھ ہی ایک پورٹریٹ ان کے تایا کا تھا۔ جس نے بقول راما چندرن ان کی زندگی کا رُخ ہی بدل دیا۔ پینٹنگ کو پیشہ بنانا شاید اسی تصویر کی دین ہے۔ تایا کا یہ پورٹریٹ کیرالا میں ہندوستانی آرٹ کے کے جد امجد روی ورما کے اسٹائل میں تھا۔

"ہماری تصویری روایات کے میرے اولین تاثر کا تعلق کرشنا سوامی کے اس مندر سے بھی ہے جہاں میں اپنی ماں کے ساتھ جایا کرتا تھا۔" (راما چندرن۔ سوانحی مضمون)

راما چندرن نے ۱۹۵۰ء میں اپنا گاؤں آٹنگل Attingal چھوڑا۔ ان کے خاندان نے تری وندرم میں رہائش اختیار کرلی تھی۔ ۱۹۷۷ء میں راما چندرن نے شانتی نکیتن کا رُخ کیا۔ کیرالا ان سے ہمیشہ کے لیے چھوٹ گیا۔ اب یہ وہاں جاتے ہیں تو محض ایک مہمان کی حیثیت سے۔

مندروں کی تہذیب، رقص و موسیقی کی فضا اور ملیالم ادب کے اثرات کے ساتھ ساتھ گاؤں کی زندگی نے راما چندرن کا رشتہ فطرت اور اس کی ہر طرف بکھری ہوئی سحر انگیز رعنائیوں سے بڑی کم عمری ہی میں استوار کردیا تھا مگر افق سے پار جانے کی تڑپ، ان کے دماغ میں نئے نئے خیالات پیدا کر رہی تھی اور نہ جانے کتنے اور کیسے کیسے سوالات تھے جو جواب چاہتے تھے، ان کا اس وقت کا ماحول ان

سوالوں کے جواب دینے سے قاصر تھا۔ انھوں نے بنگال اسکول کے آرٹسٹوں کی تصویریں بھی دیکھی تھیں۔ رام کنکر (جنھیں سب 'کنکردا' کہتے تھے) کا سنتھال خاندان کا مجسمہ بھی دیکھا تھا اور جس سے وہ بہت متاثر بھی ہوئے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کا شانتی نکیتن آنا ایسا ہے جیسے کوئی جنت میں آگیا ہو۔ شانتی نکیتن کے کھردرے حسن، تخلیقی دم خم اور روایتی فنِ تعمیر کو راما چندرن نے جذب کیا۔ رام کنکر کی توانا شخصیت نے انھیں بے پناہ متاثر کیا۔ قبائلیوں کی بے داغ، اچھوتی اور بگاڑ سے منحرف مگر پس ماندہ زندگی سے ایک گہرا تعلق اور ہمدردی کنکردا اور راما چندرن کا مشترکہ جذبہ تھا۔

اُردو کے ادبی حلقوں میں راما چندرن خاصے متعارف ہیں۔ بلراج مین را' اور شمیم حنفی کے تعاون سے انھوں نے منٹو کی فسادات سے متعلق کہانیوں پر مبنی ایچنگز کا ایک شان دار فولیو تیار کیا تھا۔ اس کے علاوہ انور سجاد کے ناول 'خوشیوں کا باغ'، شمیم حنفی کے اسمبلاژ رات کے السٹریشنز بھی بنائے تھے۔ یہ تمام چیزیں اُردو کے عہد ساز رسالے شعور کی طرف سے شائع ہو چکی ہیں۔

راما چندرن نے ۱۹۸۶ء میں 'یباتی' اور 'اروشی' کا جو تصویری سلسلہ پینٹ کیا تھا اور جس کی دہلی میں کامیاب نمائش بھی ہوئی تھی۔ اس سلسلۂ تصاویر پر ابراہیم القاضی کی طرف سے شمیم حنفی کا لکھا ہوا ایک کتابچہ بھی شائع کیا گیا تھا۔ یباتی سیریز میں درحقیقت یہی آزاد قبائلی روح جاری و ساری ہے۔ رام کنکر نے انھیں ماڈل سمجھا۔ دھوپ اور ابر و باد کے پالے ہوئے جسموں کے، نفاستوں اور نزاکتوں سے محروم خطوط نے ان کی توجہ کو اپنی طرف کھینچا' راما چندرن کے لیے سنتھالوں کا وجود ایسی بصری تحریک سے کچھ زیادہ تھا' یوں تو حسن کے سارے انداز پیارے تھے۔ مگر راما چندرن کو ان قبائلیوں کی سادگی اور ان کی دوستی کے جذبے نے مارا۔ شانتی نکیتن چھوڑنے کے بعد راما چندرن نے اُن ہوشیار اور دنیا سے واقف لوہاروں کو دیکھا' جنھوں نے بعد کو یباتی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ 'یایاتی' جس میں طنز و کنایہ

اور جنسی تشبیہات کی فراوانی ہے۔ اسی طرح اودے پور کے بھیل ہیں جن کی معصومیت اور سادگی نے راما چندرن کا من موہ لیا اور کچھ اس طرح کہ آج بھی اُن کی تصویروں کے تانے بانے میں ان بھیلوں کا معصوم اور تصنع سے پاک پرتو نظر آتا ہے۔

راما چندرن کے کینوس بہت وسیع ہوتے ہیں اس کی ایک وجہ تو ان کے موضوعات، ان کی تشبیہات اور ان کے پیش کش کے انداز کا تنوع ہے، دوسرا ایک سبب پینٹنگ میں خود اپنے آپ کو گم کر دینے کی خواہش ہے اور اس کیفیت کے پیچھے اور موثر اظہار کے لیے وسعت اور عرض ناگزیر ہوتے ہیں۔ ایک وسیع و عریض کینوس راما چندرن کے فن کے لیے اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ بڑا کینوس انھیں مدد بھی دیتا ہے اور تحریک بھی۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہ ان کے لیے ایک خاموش ترغیب کا کام کرتا ہے۔

راما چندرن کے خیال میں ہوسکتا ہے کہ قدرت نے ان کو ذہن کی ہمہ گیری دی ہو اور ان کی دسترس کو بے پناہ بنایا ہو مگر وہ اس وقت جو کچھ بھی ہیں اُس ترغیب اور اس تحریک کا بہت بڑا حصہ ہے جو انھیں شانتی نکیتن میں نصیب ہوئی۔ دو اثرات اور ہیں جنھوں نے ان کے کام کی سمت متعین کرنے اور ان کے نظریات کی تشکیل میں خاصا اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان میں ایک اثر نندلال بوس کا ہے اور دوسرا دیواری تصویروں کی روایت کا۔ راما رام چندرن، نندلال بوس کے اس قول سے اتفاق کرتے ہیں کہ "آنکھ نہیں دماغ فن کار ہوتا ہے۔"

ہندوستانی پینٹنگس کا اظہار عموماً دو طریقوں پر ہوا ہے۔ ایک دیواری تصویروں کے ذریعے اور دوسرا مینا توریعنی منی ایچر روایتوں کے ذریعے۔ دیواری تصویریں براہ راست دیوار پر بنی ہوئی یا پھر دیوار پر اوپر سے لگائی ہوئی تصویروں کو کہتے ہیں۔ یہ عموماً سائز میں بہت بڑی اور اس عمارت کی طرز تعمیر سے مطابقت رکھتی ہیں جن کی دیواروں پر یہ بنائی گئی ہیں۔

شانتی نکیتن یہاں راما چندرن کے تخلیقی نظریات نے جنم لیا اور پرورش پائی وہاں کے کتب خانے میں انھیں میکسکو کے دیواری مصور ڈیگو ریورا، ڈیوڈ الفارو اور جور کلیلنٹسو کی تخلیقات دیکھنے کا موقع ملا۔ ونود بہاری مکرجی نے بھی ان لوگوں کا تذکرہ کیا اور دیواری مصوروں سے متعلق ادب کی نشان دہی کی۔ راما چندرن نے ان فن کاروں کا عمیق مطالعہ کیا۔ انھیں اپنے فکر اور ان فن کاروں کے خیالات میں بڑی مماثلت سی نظر آنے لگی۔ ڈیگو ریورا نے کسی جگہ کہا ہے کہ دیواری تصویریں "ناخواندہ افراد کے لیے بصری کتابیں ہوتی ہیں۔" راما چندرن کے ذہن نے اجنتا کی بیانیہ شبیہوں کے تاثر کو میکسکو کے تاثرات سے ملالیا۔ وسیع کینوس بیانیہ اور تفصیلی استعارے اور تشبیہات، راما چندرن کی تصویروں کے لازمی اجزا ہوتے گئے۔ دیواری تصویریں راما چندرن کو تو پابند نہ کرسکیں مگر خود اُن کی تصویروں نے اُنھیں اپنا ضرور کرلیا۔ ان کی ایزل پینٹنگ، وسعت اختیار کرتی ہے، بڑھتی ہے اور بڑھ کر دیواری قسم کے کینوس پر منتقل ہوجاتی ہے۔ وہ اب نہ تو دیواری پینٹنگ رہتی ہے اور نہ دیوار پر اوپر سے لگائی ہوئی تصویر۔

راما چندرن اجنتا اور کیرالا کی روایتی دیواری تصویروں سے بتدریج آگے نکلے۔ ان کے اور میکسکو کے فن کاروں کے لیے 'بیانیہ' اور اشاریت کی ثنویت پر مبنی شبیہیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں، دونوں کے یہاں صناعی، اسلوب، بیرونی خطوط، پیکروں کو پیش کرنے کے خصوصی انداز اور انسان اور قدرت کی ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ میکسکو کے فن کاروں کے لیے دیسی اور قدیم اشاریت جو کردار ادا کرتی ہے، راما چندرن کے لیے وہی رول ہندوستانی کلاسیکل عقائد اور اصولوں کی طرف اُن کا رجحان ادا کرتا ہے۔ اگر اشتراکی رنگ کی جھلک میکسکو کے فن کاروں کے فن کا جزو لاینفک ہے تو راما چندرن کے یہاں اس کی جگہ استعارے اور ایک فلسفیانہ مواد نے لے لی۔ راما چندرن کے نزدیک جدیدیت کو ہندوستانی شرائط پر ہندوستانی تعبیر و توجیہہ سے عبارت ہونا چاہیے۔ وہ اپنے کلاسیکل ماضی کی

طرف دیکھتے ہیں مگر اپنے پاؤں بڑی مضبوطی کے ساتھ اپنے 'حال' میں جمائے رکھتے ہیں۔ ان کا انداز یا ان کے فن کی زبان ہندوستانی رہتی ہے جب کہ ان کی تصویروں کے مواد اور موضوعات اپنی سرزمین سے مستعار ہوتے ہیں مگر وہ جہاں گرد بھی ہوتے ہیں اور ان میں عالمی تہذیبوں سے رشتہ بھی دکھا جاسکتا ہے۔

مارچ ۱۹۶۴ء میں راماچندرن کا پی ایچ ڈی کا اسکالرشپ ختم ہوا جو اُس وقت شانتی نکیتن ہی میں رہ کر کیرالا میورلس (kerala Murals) پر اپنا کام کر رہے تھے۔ وظیفے کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ شانتی نکیتن میں اُن کا قیام بھی ختم ہوگیا۔ انھوں نے دہلی کا رُخ کیا۔ یہاں کمار (کمار گیلری والے) کو اپنا منتظر پایا۔ کمار نے انھیں اپنے گیسٹ ہاؤس میں رہنے کی جگہ دی، دہلی کے بہت سے فن کاروں سے ملاقات کرائی۔ طیّب مہتا اور کرشن کھنّا سے دوستانہ تعلقات ہوگئے۔ بہرحال زندگی ایک جدوجہد تھی۔ ۱۹۶۵ء میں ان کی ملاقات نند لال بوس کے ایک شاگرد ابوالکلام سے ہوئی جو اس وقت جامعہ ملیہ اسلامیہ کے فائن آرٹس کے شعبے کے سربراہ تھے۔ کلام صاحب نے انھیں جامعہ آنے کی پیش کش کی۔ فائن آرٹس کے شعبے میں انھیں لکچرر کی حیثیت سے جگہ مل گئی (یہاں وہ آخر میں پروفیسر ہوئے ابھی دو ایک سال قبل وہ جامعہ سے سبک دوش ہوئے ہیں) اُس وقت پرم جیت سنگھ اس شعبے میں پہلے ہی سے کام کر رہے تھے۔ دونوں فن کاروں کا ساتھ بڑا مستحکم اور پائیدار ثابت ہوا۔ ۱۹۶۷ء میں شادی ہوگئی۔ اب راماچندرن کی زندگی میں ٹھہراؤ بھی آگیا تھا اور شب و روز نسبتاً پریشانیوں اور ذہنی کش مکشوں سے پاک تھے۔ سکون تھا۔ اب وہ اطمینان کے ساتھ پینٹنگ کرسکتے تھے۔ کلام صاحب نے انھیں شعبے میں ایک بڑا سا اسٹوڈیو بھی فراہم کردیا۔ ایک میورلسٹ پینٹر کو اب کام کرنے کے لیے فضا بڑی سازگار مل گئی۔ 'انڈین ریسرکشن' (Indian Resurrection) ۱۹۶۵ء میں ان کا پہلا بڑا کام تھا جو جامعہ کے فائن آرٹس کے شعبے کے اسٹوڈیو میں سوچا گیا اور اسی میں تکمیل کو پہنچا۔

کیرالا اور شانتی نکیتن کی زندگی کے سکون اور فطرت سے قرب کے بعد دہلی کے قیام میں، دہلی نے اگر ایک طرف راما چندرن پر اپنا سحر کیا تو دوسری طرف اس کی گہما گہمی اور پُر شور ماحول نے بھی انھیں بہت بے کیف کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ "کلکتے میں سقا کی مجبوری کی وجہ سے تھی، یہاں (دہلی میں) سقا کی زندگی ہے"۔ انھیں یاد آتا ہے کہ کلکتے کے فٹ پاتھ کے نحیف و نزار باسیوں نے انھیں Indian Resurrection والی پینٹنگوں کے لیے شبیہیں فراہم کی تھیں۔ بہرحال یہاں انھوں نے ایک طوفانی جوش و خروش کے ساتھ کام شروع کیا، جس کا نتیجہ ۱۹۷۳ء میں End of Yadavas کی شکل میں سامنے آیا۔ جذبات کے غلبے اور نوجوانی کی روٹھی روٹھی بے یقینی، چاروں طرف پھیلی ہوئی عدم مساوات اور پریشانیاں اور خود اُن کی قابلِ رشک ذہنی اور جسمانی توانائی نے انھیں سے نہ بیٹھنے دیا۔ آج جب وہ تقریباً ساٹھ برس کے نوجوان ہیں، اپنے آپ کو An Old Man کہہ کر مسکراتے ہیں۔

۱۹۶۵ء سے ۱۹۶۸ء تک کی ان کی پینٹنگس Indian Resurrection کے زمانے کو 'عہدِ تاریک' کا نام دیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس زمانے کی تصویریں نہ صرف موڈ کے اعتبار سے بلکہ اپنی یک رنگی کی وجہ سے بھی ایک بے بسی اور غمگینی کا تاثر دیتی ہیں۔ راما چندرن کے یہاں اگرچہ دستوئیفسکی جیسی المناکی کا عنصر بھی ملتا ہے مگر وہ بہرحال ہر لحاظ سے بیسویں صدی کے آدمی ہیں۔ اس زمانے کی ان کی تصویروں میں انسانی جسم مُڑے تُڑے مسخ اور سروں سے محروم نظر آتے ہیں مگر اس کے باوجود ان میں ایک جمالیاتی اپیل ہے۔ مزاحِ سیاہ کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ خود راما چندرن کے قول کے مطابق یہ مزاح کوئی معمولی مزاح نہیں ہے بس یوں سمجھ لیجیے کہ ریشم اور پروں سے بنے ہوئے گدّے میں نیچے سے لوہے کی کیلیں لگا دی گئی ہیں۔ اس لطف سے واقف ہونے کے لیے بستر پر لیٹنا ضروری ہے۔

اور 'Kaleidoscope' 'Moving Bodies' 'Indian Resurrection' 'Gestures' کے تصویری سلسلوں میں مرض پسندی اور افسردگی حقیقتاً اپنے عروج پر پہنچی مگر برسہابرس کی ریاضت، مشاہدے اور غور و فکر نے فن کار کو مقررہ اصول و ضوابط کی پابندیوں سے بالآخر آزاد کرادیا۔ اپنے اس سفر میں وہ حقیقت پسندی کی منزل سے نکل چکے تھے، ہندوستانی کلاسیکل آرٹ میں بیرونی خطوط کی اہمیت اور اُس کی اثرآفرینی کو ختم کرچکے تھے۔ En Masse کے پیچیدہ تصویری سلسلے میں انھوں نے پُرانے معیاروں کی شکست و ریخت کرکے انھیں ایک نئی ترتیب دی۔ بہت پہلے ناآموزدہ کار کی سی جرات سے کام لیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا "مجھے فرسودہ اور انحطاط پذیر اقدار کو ختم کرکے نئی اقدار کی بنا ڈالنے کی آرزو ہے"۔ تصویروں کے اس سلسلے میں اُن کی اِس آرزو کے برآنے کے امکانات نظر آنے لگے۔

انتہائی حسّاس اور جذباتی تو راما چندرن خود بھی ہیں۔ ان کی اس اُفتادِ طبع کی آبیاری کیرالا اور شانتی نکتین دونوں جگہوں پر ہوتی رہی، نوجوانی کے زمانے کی شدّت اور اشتراکی میلانات ان کے چھٹی دہائی کے کاموں میں نظر آتے ہیں Machine اور Peep Hole ان کی اچھی تصویریں ہیں۔ اس رجحان کا نقطۂ عروج ہیں End of Yadavas میں ملتا ہے ـــ جوانی اور تندرستی کی جراحت پذیری کے احساس کی جھلکیاں یایاتی (Yayati) میں دکھائی دیتی ہیں۔ تلاشِ حسن اور اساطیر کی سحر انگیزی کے شعور نے ان سے اروشی (Urvashi) کے سلسلۂ تصاویر کی تخلیق کرائی۔ اس طویل مگر پُرلطف سفر کے بعد آج، ان کی تصویریں باطن کے مطالعے اور نفس کے مشاہدے کی ضرورت کو کھنگال رہی ہیں۔

اس حقیقت کے ثبوت کم نہیں ہیں کہ راما چندرن آرٹسٹ پورے طور پر راما چندرن کے قابو میں ہے۔ وہ ہر اُس فن پارے کی تخلیق پر قادر ہیں، جو وہ چاہتے ہیں۔ ریاضت

کی آگ نے ان کو تپایا ہے اور انھیں یقین وصلاحیت کی وہ حرارت بخش دی ہے جو ان سے ابھی بہت سے مزید اعلیٰ تخلیقی کام کرا دے گی۔

راما چندرن کی بیوی خود ایک بہت اچھی آرٹسٹ ہیں۔ گھر کو خوش اسلوبی سے چلانے کے ساتھ ساتھ نہایت خاموشی اور لگن سے اپنا تخلیقی کام کرتی رہتی ہیں۔ ابھی کچھ ہی عرصے پہلے دہلی میں ان کے کاموں کی ایک بڑی کامیاب نمائش ہوئی تھی۔ نکھری نکھری اور دھان پان، ایک سفید چھتری کے سائے میں چمیلی سے راما چندرن کی پہلی ملاقات ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۶۷ء میں شادی ہوئی۔ چمیلی راما چندرن کی سب سے زیادہ سچی ناقد ہیں، وہ ان کی ہمت افزائی بھی کرتی ہیں اور ان پر قدغن بھی لگاتی ہیں۔

راما چندرن نائر کو پینٹر کی حیثیت سے تو دنیا جانتی ہے، مگر کم ہی لوگ ہوں گے جنھیں یہ معلوم ہو کہ وہ کرناٹک کلاسیکی موسیقی کا بھی اچھا علم رکھتے ہیں، بہت اچھا گاتے ہیں۔ حسِ مزاح بے پناہ ہے۔ اب دہلی اور جامعہ ملیہ میں رہنے کی وجہ سے اُردو زبان خاصی سیکھ لی ہے۔ شروع شروع میں جب جامعہ ملیہ آئے تھے اُس وقت اُردو سے بالکل ناواقف تھے اور یہ زبان ان کے لیے بالکل اجنبی تھی۔ 'لفافہ'، 'گذارش'، 'درخواست'، 'منظور' یہ الفاظ انھیں بہت دلچسپ لگتے تھے۔ انھیں استعمال کرنے کا شوق تھا۔ استعمال صحیح ہوتا تھا یا غلط، اس سلسلے کچھ کہنے کی غالباً ضرورت نہیں ہے۔ راما چندرن نامانوس ماحول میں بہت خاموش اور کم گو ہیں مگر دوستوں کی محفل میں جانِ محفل ہوتے ہیں۔

بہرحال روایات اور اپنے عہد کی سیمابیت کے عرفان نے انھیں اضطراب اور آزمائش کی نہ جانے کتنی دشوار منزلوں سے گزارا، مگر یہ منزلیں ان کے ذہنی رویّوں پر صیقل ہی کرتی رہیں۔ وہ نہ تو خطیب ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور نہ ہی واعظ ہونے کا۔ زندگی نے تجربات و حوادث کی شکل میں جو کچھ انھیں دیا ہے وہ وہی کچھ دنیا کو واپس کر رہے ہیں۔ ■■

برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا ارتقاء

مسرور علی اختر ہاشمی

(۳)

پہلی جنگ ۱۹۱۴ء میں شروع ہوئی۔ اس کے دوران انگریزوں کی مالی اور انتظامی قوت جنگ پر صرف ہو رہی تھی، اس لیے ۱۹۱۳ء کی ہندوستانی حکومت کی قرارداد کی تعلیمی سفارشات کا نفاذ نہ ہو سکا۔ لیکن ملک کے حالات کے پیش نظر تعلیمی اور سیاسی ہر طرح کی اصلاحات کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ چنانچہ ۱۹۱۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی کمیشن مقرر کیا گیا۔ اس کے نام سے اس کی سفارشات کی اہمیت اور وسعت کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نے یونیورسٹیوں کی تنظیم نو اور اُن کے کام کے بارے میں جو سفارشات کیں وہ اپنی افادیت کی وجہ سے بڑی دیرپا ثابت ہوئیں۔ کمیشن کے صدر انگلستان کی لیڈس یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر ایم' ای' سیڈلر تھے اس لیے اسے سیڈلر کمیشن بھی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر گریگری' سر فلپ ہارٹوگ پروفیسر ریمزے میور' سر اشوتوش مکرجی' سر ضیاء الدین اور اُس وقت کے بنگال کے ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن کمیشن کے معروف ممبروں میں تھے۔

کمیشن کی پہلی سفارش یہ تھی کہ یونیورسٹی میں داخلے کے لیے میٹرک نہیں انٹرمیڈیٹ پاس ہونا ضروری ہونا چاہیے۔ تاکہ طلبہ زیادہ پختہ ذہن اور بہتر علم کے ساتھ

یونیورسٹی کی تعلیم شروع کریں۔ اس کے لیے ایک نئے ادارے کے قیام کی سفارش کی گئی جس کا نام انٹرمیڈیٹ کالج ہو' اور جس میں آرٹ' سائنس' طب' انجینیئرنگ' فن تدریس وغیرہ کی تعلیم دی جائے۔ ضروری نہیں تھا کہ انٹرمیڈیٹ کالج علیحدہ ادارے ہی ہوں' ان کو اسکول میں انٹرمیڈیٹ جماعتیں شامل کر کے بھی بنایا جا سکتا تھا۔ ان کے انتظام کے لیے کمیشن نے ثانوی اور انٹرمیڈیٹ تعلیم کے بورڈ بنانے کی تجویز بھی پیش کی جس کے ممبر سرکار کے' یونیورسٹیوں کے' ہائی اسکولوں اور انٹرمیڈیٹ کالجوں کے نمایندے ہو سکتے تھے۔ یہ شروع میں بہت پسند کی گئی' لیکن پھر اس میں ترمیمیں تجویز ہوئیں اور یہ کہہ کر مخالفت کی گئی کہ یونیورسٹی سے پہلے کی تعلیم کی مدّت بڑھانے کے بجائے یہ بہتر ہوگا کہ میٹرک کی تعلیم کا معیار بہتر بنایا جائے۔ اس بارے میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ انٹرمیڈیٹ جماعتیں ڈگری کالجوں کا حصّہ بنیں یا اسکولوں کا۔ چنانچہ مختلف صوبوں میں کہیں یہ ڈگری کالجوں میں شامل ہو گئیں اور کہیں اسکولوں میں۔

بہتر کارکردگی کے خیال سے کمیشن کی سفارش یہ تھی کہ یونیورسٹی چونکہ تعلیم و تربیت کا کام کرتی ہے اس لیے اس کے ضابطے سخت اور بے لچک نہیں ہونے چاہییں۔ پروفیسروں اور ریڈروں کا تقرر من مانے انداز میں نہیں بلکہ دیانت داری کے ساتھ علم و دانش کی بنیادوں پر کرنا چاہیئے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب خاص اسی کام کے لیے ایسی انتخابی کمیٹیاں تشکیل کی جائیں جن کے ممبر یونیورسٹی کے ماہرین ہوں اور یونیورسٹی سے باہر کے ماہرین بھی تاکہ کمیٹیوں کے فیصلے زیادہ معروضی ہوں۔ ضابطوں میں نرمی اسی خیال سے تجویز کی گئی تھی کہ اساتذہ اور طلبہ سختی کی بناء پر دَم گھٹنے کی کیفیت میں نہ رہیں' اور اُن کی تخلیقی قوتوں کو آزادی کے ماحول میں پھلنے پھولنے کا موقع ملے۔ اسی طرح' اچھے اساتذہ کے انتخاب پر بھی زور اسی لیے دیا گیا تھا کہ طلبہ کی تعلیم و تربیت کا کام بہتر ہاتھوں میں رہے۔

کمیشن نے اِدھر تو یونیورسٹی میں داخلے کے لیے میٹرک کے بعد انٹرمیڈیٹ جماعتیں پاس کرنے کی تجویز رکھی اور اُدھر یونیورسٹی کے ڈگری کورس کی مدّت دو سال سے

بڑھا کر تین سال کر دینے کی سفارش کی تاکہ علم کی مقدار اور میعاد دونوں میں اضافہ ہو سکے۔ اسی سلسلے میں یہ سفارش کی گئی کہ زیادہ باصلاحیت اور لائق طلبہ کے لیے آنرز کورس شروع کیا جائے۔ طلبہ کی فلاح کے سلسلے میں یہ سفارش کی گئی۔ ان کی صحت و تندرستی پر خاص طور سے دھیان دینے کے لیے ہر یونیورسٹی میں طلبہ کا فلاحی بورڈ ہونا چاہیے جس کے ممبروں میں ماہرینِ طب ضرور ہوں اور ہر یونیورسٹی میں جسمانی تربیت کا ایک ڈائرکٹر بھی ہونا چاہیے جس کی تنخواہ اور رُتبہ پروفیسر کے برابر ہونا چاہیے۔ رہائشی طلبہ کو ضرورتیں فراہم کرنے اور اُن کا خیال رکھنے کے لیے بھی سفارش کی گئی۔ مسلمانوں کی مالی اور تعلیمی پس ماندگی کے پیشِ نظر یہ سفارش کی گئی کہ جہاں تک ممکن ہو ان کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا جائے اور ترغیب دلا کر انھیں تحصیلِ علم کے لیے آمادہ کیا جائے۔

کلکتہ یونیورسٹی اس وقت تک ایک الحاقی یونیورسٹی تھی۔ بہت سے کالجوں نے اس سے الحاق کر رکھا تھا۔ یونیورسٹی ان کالجوں میں امتحانوں کا انتظام کرتی تھی۔ کمیشن نے تجویز کیا کہ یونیورسٹی کے پاس اپنی جو عمارتیں، سازوسامان اور ماہرینِ علوم ہیں ان کی مدد سے خود یونیورسٹی میں تعلیم کا انتظام کرنا چاہیے، اور جن کالجوں کا الحاق یونیورسٹیوں سے ہے لیکن ذرا دور واقع ہیں، ان کی نشوونما میں مدد کرنی چاہیے تاکہ کسی منزل پر وہ خود یونیورسٹی بن جائیں۔ اس کے علاوہ کمیشن نے یہ سفارش کی کہ ڈھاکہ میں ایک یونیورسٹی فوراً بن جانی چاہیے جو الحاقی نہیں تدریسی قسم کی ہو۔

ہر چند کہ کمیشن کا تعلق براہِ راست ثانوی تعلیم سے نہ تھا، لیکن یونیورسٹی میں داخلہ اسکول کی تعلیم مکمل کرنے پر ہوتا ہے اور اسکول کی اچھی یا بُری تعلیم کا اثر بعد میں حاصل کی جانے والی یونیورسٹی کی تعلیم پر لامحالہ پڑتا ہے، اس لیے ثانوی تعلیم سے کمیشن کا ایک بالواسطہ تعلق ضرور تھا۔ اسی کی بنا پر کمیشن نے یہ سفارش کی کہ تربیت یافتہ اساتذہ کی تعداد میں اضافہ ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کام کے لیے نئے تربیتی ادارے کھولنا ضروری تھا۔ اسی تجویز میں یہ بات بھی شامل تھی کہ کلکتہ اور ڈھاکہ

یونیورسٹیوں میں علم تعلیم کے شعبے ہونے چاہئیں اور اختیاری مضمون کی حیثیت سے اس مضمون کی تدریس کا انتظام انٹرمیڈیٹ، بی اے اور ایم اے کی جماعتوں میں ہونا چاہیے۔

اس وقت تک تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کا نظام یونیورسٹیوں کی ذمہ داری نہ سمجھا جاتا تھا۔ سیڈلر کمیشن نے یہ سفارش کی کہ تکنیکی تعلیم کا انتظام بھی یونیورسٹی کو کرنا چاہیے، اور نہ صرف باقاعدہ نظری تعلیم دینی چاہیے بلکہ اس سے متعلق جو بھی عملی کام ہوں جیسے سول انجینئرنگ میں سروے کا کام وغیرہ، ان کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔ اس کے علاوہ ملک کی صنعتی ترقی کے لیے جس قسم کی پیشہ ورانہ تعلیم کی ضرورت ہو اس کو بھی یونیورسٹیوں کی تعلیمی سرگرمیوں میں شامل ہونا چاہیے۔ یہ تعلیم اس لیے ضروری ہوگئی تھی کہ اٹھارہویں صدی کے یورپی صنعتی انقلاب سے متاثر ہوکر اب ہندوستان میں بھی ایسے کارخانے اور ملیں بن رہی تھیں جن کے چلانے کے لیے پیشہ ورانہ مہارت کی ضرورت تھی۔

عورتیں تعلیم میں عموماً پچھڑی ہوئی تھیں۔ لوگ اپنی بیٹیوں کے لیے بس اتنی گھریلو تعلیم ضروری سمجھتے تھے کہ وہ کھانا پکانا، کپڑے سینا اور معمولی لکھنا پڑھنا سیکھ لیں۔ اسکول یا کالج جانا ان کے لیے غیر ضروری سمجھا جاتا تھا، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اسکول کی آزادی ان کے لیے تباہ کن ہوسکتی ہے اور اس قسم کے خیالات کا احترام کرتے ہوئے کمیشن نے پردہ اسکول بنانے کی سفارش کی۔ اور یہ تجویز کیا کہ ان کا انتظام یونیورسٹی میں ایک بورڈ بناکر اس کے سپرد کیا جائے۔ یہ بورڈ ایسے کورس مرتب کروائیں جو لڑکیوں کے لیے زیادہ موزوں ہوں مثلاً تدریس، طب وغیرہ کے کورس، کیوں کہ یہ پیشے لڑکیوں کے لیے موزوں خیال کیے جاتے تھے۔

ایک طرف تو کمیشن کی یہ تجویز کہ ضرورت پڑنے پر نئی یونیورسٹیاں بنائی جائیں اور دوسری طرف اعلیٰ تعلیم کا مقبول عام ہونا، نتیجہ یہ ہوا کہ کئی نئی یونیورسٹیاں قائم ہوگئیں۔ ۱۹۱۶ء میں میسور یونیورسٹی بنی، ۱۹۱۷ء میں پٹنہ یونیورسٹی اور بنارس

ہندو یونیورسٹی بنی اور ۱۹۲۰ء میں مزید تین یونیورسٹیاں بنیں۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ڈھاکہ یونیورسٹی اور لکھنؤ یونیورسٹی۔ ۱۹۱۸ء میں ریاست حیدرآباد کے نظام کے ایما پر عثمانیہ یونیورسٹی بنی جس میں ذریعۂ تعلیم اُردو تھی۔ اس طرح بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں برطانوی ہندوستان اور ریاست حیدرآباد میں کُل ملا کر بارہ یونیورسٹیاں قائم ہو چکی تھیں۔ بیسویں صدی کی ابتدائی دو دہائیوں میں اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور ان میں پڑھنے والے طلبہ کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس تعلیم کے بعد روزگار ملنا آسان تھا۔ لیکن جب کالجوں اور یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل طلبہ کی تعداد زیادہ بڑھی تو روزگار ملنا اتنا آسان نہ رہا جتنا انیسویں صدی کے آخری برسوں تک تھا۔

کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں اضافہ ثانوی اور ابتدائی اسکولوں کی تعداد میں اضافے کے بغیر ممکن نہ تھا۔ نجی تنظیموں نے سرکاری امداد کے سہارے بہت بڑی تعداد میں ثانوی اور ابتدائی اسکول قائم کیے۔ جب تعلیم عام ہونے لگتی ہے تو اس کا معیار لامحالہ گرنے لگتا ہے اور ایسی تدابیر اختیار کی جاتی ہیں جن سے معیار قائم رہے۔ ثانوی معیار قائم رکھنے کی ایک کوشش یوں کی گئی کہ سرکاری اسکولوں کو نمونے کا اسکول بنایا گیا تاکہ سرکاری امداد سے چلنے والے اسکول ان کی مثال سے اثر لیں اور تعلیم کو بہتر بنائیں۔ ابتدائی تعلیم کو لازمی قرار دینے کی بہت سی کوششیں کی گئیں جو ناکام رہیں۔ لیکن ان کوششوں کا اتنا اثر ضرور ہوا کہ ابتدائی تعلیم کے لیے دی جانے والی سرکاری رقم میں بہت اضافہ کر دیا گیا جس کی بناء پر ابتدائی اسکولوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا اور اُن کا معیار بھی بہتر ہوا۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم کو بہتر بنانے کے لیے جو کوششیں ہوئیں ان کو حکومت کی اس قرارداد سے مدد ملی جو تعلیمی حکمتِ عملی کے سلسلے میں ۱۹۱۳ء میں جاری کی گئی تھی۔

۱۹۱۹ء بڑا تاریخ ساز برس تھا۔ اسی برس پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی، جلیان والے باغ کا سانحۂ عظیم پیش آیا اور گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ پاس ہوا جس کی رو سے

مرکزی اور صوبائی قانون ساز اسمبلیاں وجود میں آئیں۔ ان سارے واقعات کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ ہندوستان کی قومی تحریک کو بڑھاوا ملا۔ حکومت سے تعاون نہ کرنے کے رجحان کو گاندھی جی اور علی برادران نے تحریک کی شکل دے دی۔ تحریک کے جلو میں کئی تعلیمی ادارے ابھرے جیسے جامعہ ملیہ اسلامیہ، گجرات ودیا پیٹھ، بہار ودیا پیٹھ، کاشی ودیا پیٹھ، بنگال نیشنل یونیورسٹی، تلک مہاراشٹر ودیا پیٹھ اور نہ جانے کتنے دوسرے اور اسکول۔ یہ ادارے مغربی علوم سے منحرف نہ تھے۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ طلبہ ذہنی طور سے انگریز، انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب سے محض اس لیے متاثر نہ ہوں کہ ان سب کا تعلق حکمراں قوم سے تھا۔ وہ اپنی قوم اور ملک کے لیے اپنے دلوں میں وہ احترام رکھیں جو اس قوم و ملک کا جائز حق ہے جس میں وہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ احترام پیدا کرنے کے لیے قومی تعلیمی اداروں نے فارسی، عربی، سنسکرت اور مذاہب کی تعلیم کو نصاب کا حصہ بنایا اور اس طرح مغربی علوم کے ساتھ ساتھ مشرقی علوم کی تعلیم بھی جاری رکھی۔

۱۹۱۹ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے ذریعے جو سیاسی اصلاحات کی گئیں وہ بڑی حد تک اس دوعملی کی نذر ہوگئیں جو قانون ساز اسمبلیوں اور گورنروں کی ایگزیکیٹو کاؤنسلوں کے درمیان اختیارات کی تقسیم کی بنا پر قائم کی گئی تھی۔ ہرچند کہ محکمۂ تعلیم صوبائی وزیروں کے تحت آگیا تھا لیکن اس کے اخراجات کی باگ ڈور گورنروں اور ایگزیکیٹو کاؤنسلروں کے ہاتھوں میں تھی، جس کی وجہ سے صوبائی حکومتوں کی بنائی ہوئی تعلیمی پالیسیوں پر ان کے حسب دلخواہ عمل نہیں ہو پاتا تھا۔ دوسرے انڈین نیشنل کانگریس جو ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی، اس نے اسمبلیوں کا بائیکاٹ کر دیا تھا اور عدم تعاون کی تحریک شروع کر دی تھی۔ پھر ۱۹۳۰ء میں سول نافرمانی کی تحریک شروع ہوگئی تھی۔ ظاہر ہے ان پرشور برسوں میں تعلیمی اور سیاسی اصلاحات کا نفاذ پورے طور سے نہیں ہو سکتا تھا، اور تعلیم کے عام ہونے سے معیار میں جو پستی آتی جا رہی تھی۔ اس کے بارے میں ہارٹوگ کمیٹی کے مشاہدات اور سفارشات بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ کمیٹی ۱۹۲۹ء میں بٹھائی گئی تھی اور اس کے صدر سرفلپ ہارٹوگ

تھے جو سیڈلر کمیشن کے رکن بھی رہے تھے۔ اس کمیٹی کے خیال میں ابتدائی تعلیم جو خواندگی کے مترادف تھی اس وجہ سے غیر موثر تھی کہ ان اسکولوں میں داخلہ لینے والے طلبہ کی بہت بڑی تعداد چوتھی جماعت تک پہنچتے پہنچتے اسکول چھوڑ دیتی تھی۔ اسی طرح ثانوی تعلیم میں یہ عیب تھا کہ ہر طالب علم ثانوی کے بعد یونیورسٹی میں داخلہ لینا چاہتا تھا، تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی طرف یہ طلبہ بالکل راغب نہ تھے۔ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد ہونا یہ چاہیے کہ طلبہ وسیع الخیال ہوں، دوسروں کے جذبات وخیالات کا احترام کرنا سیکھیں، اور اپنے معاملات میں خود کفیل ہوں۔ لیکن دیکھنے میں آرہا ہے کہ یونیورسٹیاں امتحان لے کر طلبہ کو محض پاس یا فیل کرنے کا کام کر رہی ہیں۔ کمیٹی کی سفارشات کا لب لباب یہ تھا کہ تعلیم میں معیار کو پیش نظر رکھنا چاہیے، اس کے زیادہ پھیلاؤ پر زور نہیں دینا چاہیے۔ یہی خیال برطانوی افسر شاہی کا بھی تھا۔ اس کے برخلاف صوبائی وزیر تعلیم کو زیادہ پھیلانے کے حق میں تھے۔ اسکولوں اور کالجوں میں جو اضافہ ہوا اس کے پیش نظر یہ کہنا جائز ہوگا کہ باوجود ساری رکاوٹوں کے ہندوستانی وزیروں نے تعلیم کے میدان میں جو کچھ کیا وہ خاصہ لائق تعریف ہے۔

۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت صوبائی خود مختاری ملی اور گیارہ صوبوں میں ہندوستانیوں نے حکومتیں بنائیں، جن میں سب سے بڑی سیاسی پارٹی انڈین نیشنل کانگریس بھی شامل ہوئی۔ صوبوں کا سارا انتظام ان وزارتوں کے ہاتھ میں آگیا اور وہ دوعملی ختم ہوئی جس کی بنا پر ۱۹۱۹ء کے ایکٹ کے تحت بننے والی صوبائی وزارتیں محدود دائروں میں حرکت کر سکتی تھیں۔ ایک ملک گیر تعلیمی نظام کے بارے میں سوچا جانے لگا جو قومی بھی ہو کم خرچ بھی، اور جو ہندوستانی معاشرے کی نابرابری دور کر کے یہاں کے شہریوں میں مساوات اور سماجی انصاف کے جذبات کو فروغ دے سکے۔ گاندھی جی نے جنوبی افریقہ کے قیام کے دوران ٹالسٹائی فارم پر ایک تجربے کے ذریعے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ایک بظاہر معمولی عملی کام کے ذریعے بہت کچھ نظری تعلیم دی جاسکتی ہے، مثلاً یہ کہ جوتے بنانے کے کام میں حساب، موسمیات،

اقتصادیات وغیرہ جیسے مضامین کے وہ حصّے جاننا ضروری ہوتے ہیں جن کا اس بظاہر معمولی کام سے تعلق ہے۔ گاندھی جی کا یہ خیال کہ نظری تعلیم حرفے سے مربوط کر کے دینی چاہیے بڑی خصوصیات کا حامل تھا۔ لیکن وہ اسکولی نظام جس کی جڑیں صدیوں پرانی تھیں، اور جو علم کے بڑھتے ہوئے دائرے کا احاطہ کرنے کی کوشش میں مدّت سے مصروف تھا، علم کو محض حرفوں کی ضرورتوں تک محدود کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ اور غالباً یہی وہ سبب تھا کہ جس کی بنا، پر بنیادی تعلیم کا تجزیہ بالآخر ناکام ہوگیا۔ اس تجربے کے ارتقائی مدارج کا نہایت مختصر احوال علم تعلیم کے طلبہ کے لیے اس لیے باعث دلچسپی ہوسکتا ہے کہ کام اور محنت کا جو تصوّر بنیادی تعلیم میں دیا گیا تھا وہ نام اور شکلیں بدل کر ہر نئی تعلیمی اصلاح کا جزو بنتا رہا ہے۔

اکتوبر ۱۹۳۷ء میں قومی تعلیم پر پہلی کانفرنس واردھا میں منعقد ہوئی جس میں چار قراردادیں پاس کی گئیں۔ اوّل یہ کہ سات سے چودہ سال تک کے بچّوں کے لیے تعلیم لازمی اور مفت ہونی چاہیے۔ دوم یہ کہ تعلیم مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ سوم یہ کہ نظری تعلیم کسی ایسے حرفے سے مربوط کر کے دینی چاہیے جو بچّے کے ماحول کے مطابق ہو۔ چہارم یہ کہ نظام تعلیم بتدریج اتنا خودکفیل ہوجائے کہ اساتذہ کی تنخواہیں اسکول کے تیارشدہ مال و پیداوار کی فروخت سے نکل سکیں۔ انہی رہنما اصولوں کی بنیاد پر نصاب تیار کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل کی گئی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین تھے، خواجہ غلام السیّدین، کے۔ ٹی۔ شاہ، ونوبا بھاوے، کاکا کالیکر، کشور لال مشرو والا، جی۔ سی۔ کماریا، شری کرشن داس جاجو اور شریمتی آشا دیوی اس کے ممبر تھے اور ای۔ ڈبلیو۔ آریا نایکم اس کے کنوینر تھے۔ کمیٹی نے دو ماہ میں کام پورا کرلیا اور دسمبر ۱۹۳۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کردی۔ اس میں خودکفالت پر اتنا زور نہ تھا جتنا تعلیمی پہلوؤں پر تھا۔

۱۹۳۸ء میں ہری پورہ کے کانگریس کے اجلاس میں ذاکر حسین کمیٹی کی رپورٹ تسلیم کرلی گئی۔ ان سات ریاستوں سے کئی میں، جہاں کانگریس نے اپنی وزارتیں بنائی

تھیں، اس اسکیم کو اپنا لیا گیا۔ ابھی سال بھر ہی گزرا تھا کہ ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگِ عظیم شروع ہو گئی۔ حکومتِ برطانیہ نے ہندوستانیوں سے رائے لیے بغیر یہ اعلان کر دیا کہ ہندوستان محارب ملک ہے۔ کانگریس نے حکومتِ ہند پر زور ڈالا کہ وہ جنگ کے مقاصد بتائے اور اس بات کی تشریح کرے کہ کیا وہ ہندوستان کو ایک آزاد قوم تصوّر کرتی ہے جسے یہ حق ملنا چاہیے کہ ملک کی کسی بھی حکمتِ عملی کی تشکیل اس کی رائے اور خواہش کے مطابق ہو۔ حکومتِ ہند نے اس قسم کی یقین دہانی سے انحراف کیا تو کانگریس وزارتوں نے استعفے دے دیے۔ ۱۹۴۲ء میں 'ہندچھوڑو' تحریک شروع ہوئی تو حکومت نے بڑے پیمانے پر گرفتاریاں شروع کر دیں اور ایسے بہت سے کارکنان گرفتار ہوئے جن پر بنیادی تعلیم کے نفاذ کی ذمّے داری تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شروع کے دو سال یعنی ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۰ء تک تو بنیادی تعلیم کا تجربہ قدرے اطمینان کے ساتھ ہوا، پھر سیاسی وجوہات کی بنا پر اس میں طرح طرح کی رکاوٹیں پڑنے لگیں۔ پھر بھی بعض صوبوں میں بنیادی تعلیم کا کام جاری رہا اور بعض ادارے بڑی تندہی سے اس کام کو آگے بڑھاتے رہے۔ انہی اداروں میں ایک ادارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی تھا، جہاں کے شیخ الجامعہ ذاکر حسین تھے۔

۱۹۴۶ء میں کانگریس کی وزارتیں نئے سرے سے تشکیل ہوئیں تو بنیادی تعلیم کے کام میں پہلے کا سا زور پیدا ہو گیا۔ بدلتے ہوئے سیاسی حالات کی بنا پر بنیادی تعلیم کو اپنی دس سالہ زندگی میں کئی نشیب و فراز سے گزرنا پڑا تھا، اور اسی وجہ سے اس کے خط و خال بہت واضح ہو گئے تھے۔ اب عام طور پر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ بنیادی تعلیم کے معنیٰ یہ ہیں کہ سات سے چودہ برس کے ہر بچّے کو لازمی طور پر اس کی مادری زبان میں ایسی تعلیم ملنی چاہیے جس کا تعلق یا تو کسی حرفے سے ہو ورنہ اس کے سماجی یا طبیعی ماحول سے ہو۔ وہ علم جس کا ربط کے ان مرکزوں سے تعلق نہ ہو اس عمر کے بچّوں کے لیے غیر ضروری تھا۔ کاتنا، بُننا، گتّے کا کام، لکڑی کا کام، کھانا پکانا، باغبانی اور زراعت ایسے حرفے تھے جو تعلیمی اور عملی اعتبار سے نہایت مفید تھے، اور اسکولوں میں ان کا

انتظام بھی آسانی سے کیا جا سکتا تھا۔ ان حرفوں کو اُس معیار تک سکھانا ضروری تھا جس کے بعد طلبہ کا تیار کیا ہوا مال بازار میں فروخت ہو سکے، اور ان کی تعلیم کے معتدبہ حصّے کا خرچ نکل سکے لیکن حرفوں کو میکانکی انداز میں نہ سکھایا جائے بلکہ ان کے سماجی اور سائنسی مضمرات پر بھی روشنی ڈالی جائے۔

بنیادی تعلیم کو ابتدائی تعلیم کے طور پر اپنا لیا گیا۔ تعلیم کے مرکزی مشاورتی بورڈ نے، جسے مختصر کر کے سی اے بی ای کہا جاتا ہے، اپنے اس منصوبے میں جو سارجنٹ پلان کے نام سے زیادہ مشہور تھا، یہ تسلیم کر لیا کہ چھ سے چودہ برس تک کے بچوں کے لیے بنیادی تعلیم مفت اور لازمی ہونی چاہیے۔ یہ حصولِ آزادی سے پہلے ۱۹۴۴ء کی بات ہے۔ لیکن ہوا یہ کہ آزادی کے کچھ برسوں بعد اس تعلیم کو ترک کر دیا گیا۔ ایک ایسی تعلیم کو ترک کرنے کی یقیناً بڑی ٹھوس وجوہات ہوں گی جس کو تحریک آزادی کے علمبرداروں کی حمایت حاصل رہی ہو۔ ہاں اس تعلیم کے پیچھے جو اچھے تعلیمی اصول کارفرما تھے ان پر عمل پیرا رہنے کے لیے کمیشن اور کمیٹیاں وقتاً فوقتاً برابر مشورے دیتے رہے، مثلاً کام کا اصول، وغیرہ۔

ایک اور کمیٹی جس نے ہندوستان کے نظامِ تعلیم کے اہم پہلو کے بارے میں بڑے مفید مشورے دیے، ایبوٹ اور ووڈ کمیٹی کہلاتی ہے۔ یہ ان دو اشخاص کے نام سے موسوم ہے جو انگلستان کے تعلیمی بورڈ کے افسران تھے۔ اسکولوں اور کالجوں میں طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد نے یہ بات واضح کر دی تھی کہ عام انداز کی تعلیم کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ تعلیم بھی ضروری ہے۔ چنانچہ سی اے بی ای نے ۱۹۳۶ء میں ایبوٹ اور ووڈ سے درخواست کی کہ وہ ان مسائل پر جو تعلیم کی تنظیم نو سے اور خصوصاً پیشہ ورانہ تعلیم سے متعلق ہوں، غور کرے۔ ایبوٹ ووڈ کمیٹی نے ۱۹۳۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اس کی سفارشات عام تعلیم کے بارے میں بھی تھیں اور پیشہ ورانہ تعلیم کے بارے میں بھی۔ عام تعلیم کے بارے میں کمیٹی چاہتی تھی کہ بہت چھوٹے بچوں اور لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اساتذہ تربیت یافتہ ہونے چاہییں۔ ابتدائی اسکول کے بچوں کے لیے ایسی تعلیم کا انتظام

کرنا چاہیے جو محض کتاب پڑھنے تک محدود نہ ہو بلکہ ان کے شوق کی تسکین کر سکے اور عمر کے فطری تقاضوں کو پورا کر سکے۔ دیہی اسکولوں کے نصاب کا تعلق دیہی ماحول سے ہونا چاہیے، جیسے زراعت کی تعلیم وغیرہ۔ ان کی تعلیم مادری زبان کے ذریعے ہونی چاہیے اور اگر انگریزی پڑھائی بھی جائے تو اس قدر نہیں کہ ان پر بار بن جائے۔ ہائی اسکول میں فنونِ لطیفہ پڑھائے جائیں اور ان کے اساتذہ بھی تربیت یافتہ ہوں۔ ابتدائی اور مڈل اسکول کے اساتذہ کے لیے ایک تین سالہ تربیتی کورس ہو جو مڈل کی تعلیم کے خاتمے کے ساتھ شروع ہو جائے۔ ایسا نہ ہو کہ مڈل کی تعلیم ختم کرنے کے ایک دو برس بعد بھی اس کورس میں داخلہ دے دیا جائے۔ شاید اس میں مصلحت یہ تھی کہ اس صورت سے ابتدائی اور مڈل اسکولوں کو اچھے اساتذہ بھی مل سکیں گے۔

ایبٹ ووڈ کمیٹی کی اصل سفارشات پیشہ ورانہ تعلیم سے متعلق تھیں۔ اس تعلیم کے بارے میں کمیٹی کی سفارشات یہ تھیں کہ اوّل تو پیشہ ورانہ تعلیم کو عام انداز کی تعلیم سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اسی کا ایک حصہ سمجھا جائے اور دوسرے یہ نہ ہو کہ پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے والوں کی تعداد ملک کی صنعتوں کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہو جائے ورنہ اس تعلیم کی اہمیت کم ہو جائے گی۔ ایک عام حکمت عملی کے انداز کی ان سفارشات کے بعد کمیٹی نے جو عملی قسم کی سفارشات کیں ان میں جونیر ووکیشنل اسکول اور سینئر ووکیشنل اسکول بنانے کی تجویز تھی۔ جونیر ووکیشنل اسکول میں آٹھویں جماعت کے بعد اور سینئر ووکیشنل اسکول میں گیارہویں جماعت کے بعد داخلہ لیا جا سکتا تھا۔ جونیر ووکیشنل اسکول کا کورس تین سال اور سینئر ووکیشنل اسکول کا کورس دو سال کا تجویز کیا گیا تھا۔ ان اسکولوں کے علاوہ جز وقتی اسکول قائم کرنے کی تجویز بھی تھی جن میں ایسے لوگ داخلہ لے سکتے تھے جو پہلے ہی کسی روزگار میں لگ چکے ہوں۔ اس کے علاوہ یہ تجویز بھی تھی کہ کچھ اسکول ایسے بھی ہونے چاہییں جن کے نصابات اور تعلیمی سرگرمیاں زراعت سے متعلق ہوں۔ آخری سفارش یہ تھی کہ ووکیشنل اسکولوں میں ایسے اساتذہ ہوں جن کی تربیت خاص اسی قسم کی تعلیم کے لیے ہوئی ہو۔ چنانچہ سرکار ایسے

تربیتی ادارے بنائے، لیکن یہ ادارے عام استادوں کے تربیتی اداروں کے اشتراک سے چلیں، کیوں کہ تربیتِ اساتذہ کے عام اصول دونوں طرح کی تعلیم کے لیے یکساں ہوں گے۔ ان سفارشات کے نتیجے میں پولی ٹیکنک قائم ہوئے اور تکنیکی تعلیم کے اعلیٰ اداروں کی ذمّے داری مرکزی سرکار نے سنبھال لی۔ یوں بھی تکنیکی تعلیم کی ذمّے دار یا تو ریاستی سرکار پر رہتی یا پھر مرکزی سرکار پر۔ ایک اور اعلیٰ تنظیم جو ابوٹ، ووڈ کمیٹی کی سفارشات کے نتیجے میں ۱۹۴۶ء میں قائم ہوئی اس کا نام آل انڈیا کاؤنسل آف ٹکنیکل ایجوکیشن ہے، اور جو تکنیکی تعلیم کے ہر پہلو پر مشورے دیتی ہے۔ یہاں یہ بات جاننا ضروری ہے کہ ابوٹ، ووڈ کمیٹی کی سفارشات پر فوراً عمل اس لیے نہ ہو سکا تھا کہ رپورٹ کے آنے کے دو برس کے اندر دوسری جنگِ عظیم شروع ہو گئی تھی۔ کئی برس بعد سی اے بی ای نے ایک خاص کمیٹی تشکیل کی جس نے ابوٹ، ووڈ کمیٹی کی سفارشات کی روشنی میں وہ سفارشات پیش کیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔

۱۹۴۴ء میں یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ جنگ ختم ہو رہی ہے۔ یورپ میں جرمنی اور اٹلی سرنگوں ہو چکے تھے، اور ایشیا میں گو جاپان نے اگست ۱۹۴۵ء میں ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹم بم گرنے کے بعد ہتھیار ڈالے تھے، لیکن ۱۹۴۴ء ہی سے ایشیا کی یہ طاقت بھی پسپا ہونا شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ ۱۹۴۴ء میں یورپ، ایشیا اور افریقہ کے ان ملکوں نے جو جنگ میں شریک ہوئے تھے یا جن پر جنگ کے اثرات پڑے تھے، اپنی داخلی زندگی کے ہر پہلو کو از سرِ نو سنوارنے کے بارے میں سوچنا اور کام کرنا شروع کر دیا تھا۔ ہندوستان بھی اُن ملکوں میں سے تھا جو جنگ سے متاثر ہوئے تھے۔ چنانچہ زندگی کے اور شعبوں کے ساتھ تعلیم کے بارے میں بھی صوبوں اور مرکزی سرکار دونوں سطحوں پر، ایسے منصوبے بنائے گئے جن کی مدد سے تعلیمی نظام بہتر ہو سکے۔ ان میں سب سے اہم وہ منصوبہ تھا جو سی اے بی ای نے بنایا۔ اس کا نام 'مابعدِ جنگ ترقیِ تعلیم کا منصوبہ' ہے۔ لیکن عام طور سے اسے حکومتِ ہند کے

مشیرِ تعلیم جون سارجنٹ کے نام پر سارجنٹ پلان کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اپنی نوعیت کا پہلا پلان تھا کہ اس میں ہندوستان کے آیندہ نظامِ تعلیم کے ہر پہلو کے بارے میں مشورے دیے گئے تھے۔

اس منصوبے کے ذریعے ہندوستان میں تعلیم کے معیار اور اس کے پھیلاؤ کو چالیس برس میں اس حد پر پہنچانا مقصود تھا جس حد پر وہ انگلستان میں پہنچ چکی تھی۔ منصوبے میں تین برس سے چھ برس تک کے بچّوں کے لیے ابتدائی سے پہلے کی تعلیم، اور چھ برس سے چودہ برس تک کے لیے مفت اور لازمی بنیادی تعلیم تجویز کی گئی تھی۔ ہائی اسکول تک کی تعلیم، جس کی مدّت چھ برس ہوتی، صرف ان منتخب بچوں کے لیے تجویز کی گئی تھی جنھیں گیارہ برس کی عمر میں فطری میلان اور صلاحیتوں کی بنا پر ہائی اسکول کی تعلیم کا مستحق سمجھا گیا ہو۔ اسی طرح صرف ان طلبہ کو یونیورسٹیوں یا کالجوں میں تین برس کا ڈگری کورس کرنے کے لیے منتخب کیا جاسکتا تھا جو واقعی اس تعلیم کے لیے موزوں ہوتے، ورنہ وہ اپنی پسند کی تکنیکی یا کاروباری تعلیم کا انتخاب کر سکتے تھے۔ خواندگی اور تعلیم کو عام کرنے کے لیے بیس برس کی مدّت میں ملک کے گوشے گوشے میں گشتی اور عمارتی کتب خانے قائم کرنے کی تجویز تھی۔ معیار کو بہتر بنانے اور تعلیم کو عام کرنے کے لیے تربیت یافتہ اساتذہ کی ضرورت تھی، اور اسی لیے تربیت اساتذہ کے ادارے قائم کرنے کی تجویز بھی اس منصوبے میں شامل تھی۔ اس کے علاوہ جسمانی تعلیم اور جسمانی یا دماغی اعتبار سے معذور بچوں کی تعلیم کے بارے میں بھی تجاویز تھیں۔ اسکول کے دوران بچّوں میں دودھ اور غذا بانٹنے کا مشورہ دیا گیا تھا اور یہ بھی کہا گیا تھا کہ سماجی اور تفریحی سرگرمیوں کے لیے خوب وقت دیا جائے۔ مزید تجویز یہ تھی کہ تعلیمی اداروں میں روزگار کے دفتر ہوں۔ غرضکہ ہندوستانی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس کے بارے میں سارجنٹ پلان میں تجاویز نہ پیش کی گئی ہوں۔

ابتدائی تعلیم کے سلسلے میں واردھا اسکیم کو تھوڑی سی ردّوبدل کے ساتھ اپنالیا گیا تھا۔ عمل کے ذریعے سیکھنے کے عالمی اصول سے، جس کو بنیادی تعلیم میں مرکزی حیثیت حاصل

تھی، سارجنٹ رپورٹ میں مان لیا گیا تھا اور یہ کہا گیا تھا کہ ابتدائی کی سطح پر ایسی سرگرمیاں حرفے کے ذریعے ہی کرنی چاہییں۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ابتدائی کے بچّے ایسا مال تیار کرسکیں گے جن سے اسکول کا خرچ نکل آئے۔ بہت سے بہت یہ ہوسکتا ہے کہ حرفے کے کاموں کے لیے جو سازوسامان درکار ہوں اس کی قیمت بچّوں کے تیار کیے ہوئے مال کو بیچ کر دی جاسکے۔ اسکولی تعلیم کی مختلف منزلیں ابتدائی، مڈل اور ہائی اسکول تجویز کی گئی تھیں۔ ابتدائی، پہلی پانچ جماعتوں اور چھ سے گیارہ برس تک کے بچّوں کے لیے تھی۔ مڈل گیارہ سے چودہ برس تک کے بچّوں کے لیے، چھٹی سے آٹھویں تک کی تعلیم تھی اور باقی جماعتیں ہائی اسکول کی تھیں۔ رپورٹ میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ ابتدائی کے خاتمے پر تقریباً بیس فی صد بچّوں کو ان کی لیاقت اور شوق کی بنا پر ہائی اسکول میں داخلہ لینے کے لیے منتخب کرلینا چاہیے۔ اور کوشش کرنی چاہیے کہ یہ سارے بچّے کم از کم سینئر بیسک یا آٹھویں جماعت کے خاتمے تک اسکول میں ضرور رہیں اور زیادہ بہتر شکل یہ ہوگی کہ وہ ہائی اسکول کی تعلیم کو تکمیل تک پہنچائیں۔ ایسے بچّے بھی ہائی اسکول میں داخلہ لے سکتے تھے جو ابتدائی کے بعد منتخب نہ ہو پائے ہوں بشرطیکہ جماعتوں میں ان کے لیے سیٹیں بچ گئی ہوں۔

ہائی اسکول کی تعلیم کے بعد ایسے طلبہ جن کا رجحان واقعی اعلیٰ تعلیم کی طرف ہو کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخلہ لے سکتے تھے، ورنہ رپورٹ کے مطابق اکثریت کے لیے ہائی اسکول کی تعلیم اس قدر مکمل ہونی چاہیے تھی کہ وہ اس کے بعد کوئی پیشہ اپنا سکیں اور پھر چاہیں تو ایسی کُل وقتی یا جزوقتی ٹریننگ حاصل کرلیں جو ان کی مہارت میں اضافہ کرسکے۔ طلبہ کی اسی تقسیم کے پیش نظر دو طرح کے ہائی اسکول تجویز کیے گئے تھے، تعلیمی اور تکنیکی۔ دونوں طرح کے اسکولوں کے لیے آٹھویں جماعت تک کم و بیش ایک سے نصاب تجویز کیے گئے تھے۔ فن اور موسیقی کو لازمی مضامین میں شامل کیا گیا تھا، اور لڑکیوں کے لیے علمِ خانہ داری لازمی تھا۔ ایسی جگہوں پر جہاں دونوں طرح کے اسکول قائم کرنے کی گنجائش نہ ہو، یہ تجویز کیا گیا تھا کہ ایک ہی اسکول میں انواع و

اقسام کے مضامین کی تدریس کا انتظام ہونا چاہیے۔ مادری زبان ذریعۂ تعلیم اور دوسری لازمی زبان انگریزی ہونا چاہیے تھی۔ دونوں طرح کے اسکولوں میں ذیل کے مضامین پڑھانے کی تجویز رکھی گئی تھی۔ مادری زبان، انگریزی، دیسی زبانیں، تاریخ ہند و تاریخ عالم، ہندوستان اور دنیا کا جغرافیہ، ریاضی، سائنس، اقتصادیات، زراعت، آرٹ، موسیقی، جسمانی تربیت۔ تعلیمی اسکولوں میں فارسی، عربی، سنسکرت اور علم شہریت مضامین پڑھانے کی سفارش کی گئی تھی۔ تکنیکی اسکولوں میں سائنس کی تعلیم پر زور دینے کی سفارش کی گئی تھی اور تکنیکی مضامین جیسے لکڑی کا کام، لوہے کا کام، ابتدائی انجینئرنگ، پیمائشی ڈرائنگ وغیرہ پڑھانے کی بات کی گئی تھی۔ ٹائپنگ، اکاؤنٹینسی، کمرشیل پریکٹس وغیرہ بھی تکنیکی اسکولوں کے لیے تجویز کیے گئے تھے۔ لڑکیوں کے لیے علم خانہ داری کو اختیاری مضامین میں نمایاں حیثیت دی گئی تھی۔

رپورٹ میں ہندوستانی یونیورسٹیوں پر بڑی تنقید کی گئی تھی۔ یہ کہا گیا تھا کہ یونیورسٹیوں کی تعلیم سے پوری طور پر اس لیے فائدہ نہیں اُٹھایا جاسکتا کہ ان میں داخلے کی شرائط نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ یہ شرائط رپورٹ میں تجویز کیے گئے اسکولی نظام کی روشنی میں از سرِ نو تیار کی جاسکتی ہیں تاکہ وہ سارے طلبہ یونیورسٹی کی تعلیم حاصل کر سکیں جو اپنی ذہانت اور لیاقت کی بنا پر اس کے مستحق ہوں، خواہ وہ امیر ہوں یا غریب ہوں۔ یونیورسٹی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ایسے ذہین اور نادار طلبہ کو مالی امداد دے جو یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کے مستحق ہوں۔ رپورٹ میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ انٹرمیڈیٹ تک کا کورس ہائی اسکول کی جماعتوں میں ختم ہوجانا چاہیے۔ اور اس دوران میں کہ یہ تبدیلی عمل میں آئے انٹرمیڈیٹ کی ایک جماعت ہائی اسکول میں اور دوسری جماعت یونیورسٹی میں شامل ہوجانی چاہیے۔ گریجویٹ کورس کی مدت کم از کم تین برس ہونی چاہیے۔ اساتذہ اور طلبہ کے درمیان زیادہ نزدیکی تعلیمی تعلقات پیدا کرنے کے لیے ٹیوٹوریل سسٹم کو بڑھاوا دینے کی بات کہی گئی۔ یہ بھی کہا گیا کہ ایم۔ اے وغیرہ جیسے کورسوں نیز تحقیق کو زیادہ معیاری بنانے کی کوشش ہونی چاہیے۔ اور یہ سب

اُس وقت ہی ممکن ہو سکتا تھا جب یونیورسٹی کے اساتذہ کو بہتر تنخواہیں دی جائیں تاکہ زیادہ لائق لوگ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں پڑھانے کا ارادہ کریں۔

صنعت اور فن کی ترقی اور نشوونما کے لیے رپورٹ نے کارکنان کو چار خانوں میں بانٹا تھا اور ان کی تربیت کے بارے میں مشورے دیے تھے۔ اوّل، افسرانِ اعلیٰ اور اور تحقیقی کام کرنے والے کارکن۔ دوم، چھوٹے افسران، فورمین وغیرہ۔ سوم، تربیت یافتہ دست کار وغیرہ اور چہارم، غیر تربیت یافتہ مزدور وغیرہ۔

اول قسم میں تکنیکی اسکولوں کے اچھے طلبہ جو اعلیٰ درجے کے تکنیکی اور صنعتی اداروں میں تعلیم مکمل کریں۔ دوسری قسم میں وہ طلبہ جن کی تعلیم تکنیکی اسکول کا مقصد تھا۔ ان اسکولوں کے فارغ التحصیل طلبہ تکنیکی تعیم کا کوئی سرٹیفکٹ یا ڈپلوما کورس کر کے اپنی لیاقت بڑھا سکتے تھے۔ تیسری قسم کے طلبہ سینیئر بیسک اسکولوں میں کسی نہ کسی حرفے کی تعلیم مکمل کر کے تکنیکی اسکول میں داخلہ لے سکتے تھے، جہاں سے فارغ ہو کر صنعتی اسکولوں میں داخل ہو سکتے تھے، اور پھر دو یا تین سال کا کُل وقتی کورس کر کے ملازمت کر سکتے تھے اور چوتھی قسم کے لوگ سینیئر بیسک اسکول میں جو حرفہ لیتے اس کی مزید مہارت والے کورسوں کے ذریعے اس حرفے میں تکمیل کی حد تک ماہر ہو سکتے تھے۔ تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے بارے میں رپورٹ کی یہ جامع سفارش بڑی قابلِ عمل تھی اور اس سے ملک میں صنعت اور فن کو صحیح معنیٰ میں بڑھاوا مل سکتا تھا۔ اسی سلسلے میں رپورٹ میں یہ مشورہ بھی دیا گیا تھا کہ تکنیکی اور صنعتی تعلیم کے لیے جز وقتی کورسوں کا ہونا بہت ضروری ہے۔

تربیتِ اساتذہ کے سلسلے میں رپورٹ کی سفارشات بڑی حقیقت پسندانہ تھیں۔ جونیئر بیسک اسکولوں میں تیس طلبہ پر ایک استاد ہونا چاہیے۔ سینیئر بیسک اسکولوں میں پچیس طلبہ پر اور ہائی اسکولوں میں بیس طلبہ پر ایک استاد ہونا چاہیے۔ جونیئر بیسک اسکولوں کے اساتذہ کے لیے ہائی اسکول پاس کرنے کے بعد دو سال کا تربیتی کورس ہونا چاہیے اور سینیئر بیسک اسکولوں کے اساتذہ

کے لیے ہائی اسکول پاس کرنے کے بعد تین سال کا تربیتی کورس ہونا چاہیے۔ وہ اساتذہ جو ہائی اسکولوں میں تدریس کا کام سنبھالنا چاہتے ہوں، اگر گریجویٹ نہ ہوں تو دو سال کا تربیتی کورس کریں، اور اگر گریجویٹ ہوں تو ایک سال کا تربیتی کورس کریں۔ تربیتی کورس کی مدّت میں اضافہ مستقبل کے اساتذہ کی معلومات میں اضافہ کرنے کے لیے تجویز کیا گیا تھا۔

ایک اور اہم سفارش تعلیم بالغان سے تعلق رکھتی تھی۔ رپورٹ میں تعلیم اور خواندگی کے فرق کو واضح کرتے ہوئے اس بات کی سفارش کی گئی تھی کہ ہر فرد کو معمولی حساب، لکھنا اور پڑھنا تو آنا چاہیے لیکن اسے اس بات کا بھی موقع ملنا چاہئے کہ وہ چاہے تو تعلیم بھی حاصل کر سکے۔ خواندگی کے پروگرام کو دلچسپ بنانے کے لیے تصویروں، سینما، گراموفون، ریڈیو، لوک ناچ، موسیقی اور ڈرامے کے استعمال کا مشورہ دیا گیا تھا۔ یہ بھی سفارش کی گئی تھی کہ کتب خانوں خصوصاً گشتی کتب خانوں کے ذریعے کتابوں کا حصول جس قدر ممکن ہو سکے قاری کے لیے آسان بنانا چاہیے۔ خواندگی کے پروگرام میں دس برس سے چالیس برس تک کے لوگوں کو نظر میں رکھنا چاہیے اور عورتوں پر زیادہ دھیان دینا چاہیے کیوں کہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعلیم کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی۔ اتنے طویل و عریض ملک میں تعلیم بالغان کا کام اس وقت تک اطمینان بخش طریقے پر نہیں ہو سکتا جب تک ریاست خود اس کی ذمّے داری نہ لے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس ضمن میں نجی تنظیموں کی بھی خوب حوصلہ افزائی کرنی چاہیے۔

سارجنٹ رپورٹ نے واقعی تعلیم کے سارے ہی پہلوؤں کا احاطہ کر لیا تھا، اور بعض بڑے بیش قیمت مشورے دیے تھے جو آزادی کے بعد اپنائے بھی گئے، لیکن رپورٹ پر بحیثیت مجموعی اتنا عمل نہ ہو سکا جتنا ہونا چاہیے تھا۔ کیونکہ جنگ کے خاتمے پر آزادی کی منزل بہت قریب نظر آنے لگی تھی، اور حصولِ منزل کی خواہش نے قوم کو سرشاری کی اس کیفیت میں مبتلا کر رکھا تھا جب بہت سی سنجیدہ

باتیں کسی اور وقت کے لیے ٹال دی جاتی ہیں۔ اس رپورٹ کی تعریف بھی ہوئی اور اس پر تنقید بھی کی گئی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ تعلیم کے کارواں کی راہ میں یہ ایک اہم سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ تاجِ برطانیہ کے تحت ہندوستان کے تعلیمی نظام کو سنوارنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان میں جامع انداز کی یہ آخری کوشش ہے۔ ■■

اس مضمون کی پہلی قسط شمارہ ۵-۶-۷ میں اور
دوسری قسط شمارہ ۱۰-۱۱-۱۲ میں شائع ہو چکی ہیں۔

سلسلہ: مکل کیسون کا ناول "لوکنگ تھرو گلاس"

اور اہانت کے درمیان فرق کو ختم کر دیتا ہے۔ یہی نہیں ناول کا راوی ہندوستان کے جھنڈے کی بھی توہین کرتا ہے۔ توہین اور طنز کے امتیاز کو سمجھنے کے لیے کیسون کو سعادت حسن منٹو کا مشہور افسانہ ٹوبہ ٹیک سنگھ ضرور پڑھنا چاہیے اور ہند نژاد انگریزی ناول نگاروں کے بے معنی تقلید سے احتراز کرنا چاہیے۔

لوکنگ تھرو گلاس ایک ایسے ناول نگار کا تعارف کراتا ہے جسے زبان اور بیان پر عبور حاصل ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ۔ ناول سطحی بھی ہے اور ادبی گہرائی اور سنجیدگی سے عاری بھی۔ کیسون کو خاص طور پر اس طرف توجہ دینا ہوگی کہ وہ کس طرح کا ناول لکھنا چاہتے ہیں۔ تفریحی اور ذائقہ دار یا سنجیدہ، پُروقار اور فکر انگیز۔ غرضیکہ کیسون کی ادبی حیثیت کا تعین ان کا دوسرا ناول کرے گا۔ ■■

شخصیت

اسپنڈر کی یاد میں

ڈام موریس / ترجمہ: شکوہ محسن مرزا

اسپینڈر سے میری پہلی ملاقات تاج محل ہوٹل میں اُس وقت ہوئی جب میری عمر صرف پندرہ سال کی تھی اور وہ پینتالیس برس کے تھے۔ یہ ۱۹۵۴ء کا ذکر ہے جب وہ اپنے رسالے Encounter کے لیے ہندوستانی ادیبوں پر مواد جمع کرنے بمبئی آئے ہوئے تھے۔ یہ ملاقات عمر بھر کی دوستی میں تبدیل ہوگئی۔ تقریباً چھیاسی برس کی عمر میں اُن کا انتقال ہوا۔

ملاقات سے قبل میں نے انھیں اپنی نظمیں بھیجی تھیں جو انھیں پسند آئیں۔ انھوں نے مجھ کو چائے پر مدعو کیا۔ میرے لیے یہ تعجب کی بات تھی۔ غالباً اُن کو میری عمر کا اندازہ نہ تھا۔ میں گھبرایا اور شرماتا ہوا ہوٹل پہنچا اور اُن سے ملاقات کی اجازت مانگی۔ "اوپر آجاؤ میں شیو کر رہا ہوں۔" اسپینڈر نے فرمایا۔ میں لفٹ کے ذریعے اوپر کی منزل پر پہنچا اور اُن کے کمرے کے دروازے پر دستک دی اور اجازت ملنے پر کمرے میں داخل ہوا۔ وہ کھڑکی کے پاس لگے واش بیسن کے قریب کھڑے شیو کر رہے تھے۔ اُن کے ہاتھ میں ریزر تھا اور چہرے پر صابن لگا ہوا تھا۔ اسپینڈر کا قد دراز اور آنکھیں گہری نیلی اور بال بالکل سفید تھے۔ اُن کی بارُعب شخصیت سے میں بہت متاثر ہوا۔

اسپنڈر کی شاعری اور نثری تصانیف اور خاص طور سے ان کی خود نوشت سوانح حیات "ورلڈ ود آوٹ ورلڈ" میں پڑھ چکا تھا اور ان کی تخلیقات بہت پسند کرتا تھا۔ اپنے پسندیدہ ادیب سے بات کرنے کی ہمت نہیں ہو رہی تھی کہ اچانک اسی لمحہ جیسے وہ مجھ سے بات کرنے کے لیے میری طرف مڑے ایک ٹائپ رائٹر جو کھڑکی میں رکھا ہوا تھا اچانک ان کے دھکا لگنے سے کھڑکی سے نیچے گر گیا۔

"خدارا کوئی مر تو نہیں گیا" اسپینڈر چیخ پڑے۔ ہم دونوں نے کھڑکی سے باہر جھانک کر دیکھا ٹائپ رائٹر سڑک پر جا گرا تھا اور بری طرح ٹوٹ گیا تھا لیکن کوئی فرد زخمی نہیں ہوا تھا۔ ہماری پہلی ملاقات کا یہ ایک مضحکہ خیز آغاز تھا لیکن اس واقعہ سے میں نے اس وقت اپنی گھبراہٹ پر پورا قابو پالیا تھا۔ اسپینڈر نے منیجر کو فون کر کے وضاحت پیش کی اور قمیص پہن کر مجھ سے کہا۔ "چلو ناشتہ کرتے ہیں۔" میں نے کہا" آپ کے چہرے پر صابن ابھی لگا ہوا ہے۔"

اسپینڈر نے چہرہ صاف کیا۔ پھر ہم لوگ ناشتہ کرنے نیچے کی منزل میں چلے گئے۔ اسپینڈر کو میری بھیجی ہوئی نظمیں پسند آئی تھیں اور ان نظموں کو اپنے رسالے میں شائع کرنے کے لیے منتخب کر لیا تھا۔ گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے مجھ سے دریافت کیا کہ "تم زندگی میں کیا کرنا چاہتے ہو۔" میں نے جواب دیا "میں صرف شاعری کرنا چاہتا ہوں۔" "مجھے یقین ہے تم ایسا ہی کرو گے لیکن پیسہ کمانے کے لیے تم کو کچھ کام بھی کرنا پڑے گا۔" انھوں نے فرمایا۔ پھر اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہا "تم جو بھی کرو اس کا تعلق ادب سے نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ یہ مشکل کام ہے۔" میں ان کی بہت عزت کرتا تھا پھر بھی مجھ کو ان کی یہ بات کچھ عجیب سی لگی۔ مگر وہ کہنے لگے "شاعری کرنا آئینہ میں شکل دیکھنے کی طرح ہے، بڑھتی عمر کے ساتھ چہرہ بگڑتا جاتا ہے۔" اس وقت تو میں پوری طرح یہ بات نہ سمجھ سکا لیکن اب میں اس کے معنی سمجھتا ہوں۔ اسپنڈر نے میرے والد سے ملنے

کی خواہش ظاہر کی اور کہا کہ وہ آکسفورڈ میں میرے داخلے کے لیے مدد کر سکتے ہیں۔

جب تک وہ بمبئی میں رہے میں اُن سے ملتا رہا۔ روانگی پر ہوائی اڈے پر اپنا وزن لینے کے بعد اسپنڈر سے پریشانی ظاہر کی کہ ان کا وزن کافی بڑھ گیا ہے۔ انگلستان میں ان سے ملاقات کے لیے میرے والد گئے اور پھر ان کی مدد سے میرا داخلہ آکسفورڈ میں ہو گیا۔

انگلستان میں اسپنڈر میرے سرپرست تھے۔ انھوں نے بہت سے ادیبوں سے میرا تعارف کرایا جن میں آڈن، سرل کونولی اور فورسٹر شامل تھے۔ ان ادیبوں سے ملاقات اکثر دوپہر کے کھانے پر ہوتی تھی۔ یہ سب اسپنڈر کے دوست تھے اور ان کے یہاں برابر آتے رہتے تھے۔ مجھے اُن سے ملانے کے لیے اسپنڈر نے خاص طور پر بلایا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ میں ان سے استفادہ کر سکتا ہوں۔ انھوں نے مجھ کو میرے ہمعصر ادیبوں سے بھی متعارف کرایا۔

اسپنڈر حیرت انگیز طور پر قدامت پرست انسان تھے۔ مثلاً ان کو یہ پسند نہیں تھا کہ میں دوسرے ادیبوں سے پب میں ملاقات کروں اس لیے انھوں نے مجھے گیرک کلب کی رکنیت دلائی۔ ان کا خیال تھا کہ اس جگہ فضول پیسہ خرچ نہ ہوگا حالانکہ یہ جگہ مجھ کو بہت مہنگی پڑی۔ ان کو میرا دوست جارج بارکر پسند نہیں تھا۔ اسپنڈر کو اعتراض تھا کہ اس کے بہت سے بچے ہیں اور وہ بہت شراب پیتا ہے۔ اسپنڈر نے آڈن پر کبھی نکتہ چینی نہیں کی جبکہ وہ میرے دوست کے مقابلے میں کہیں زیادہ شراب پیتا تھا۔

جب بھی آڈن لندن آتے اُن کے یہاں ہی قیام کرتے۔ بیگم اسپنڈر کو ہوا، روشنی اور کشادگی بہت پسند تھی جب کہ آڈن کو تاریکی میں بات کرنا پسند تھا۔ اس طرح اسپنڈر کو بہت تکلیف پہنچتی۔ آڈن اور اسپنڈر آکسفورڈ

میں بہت اچھے دوست تھے لیکن میرا خیال ہے کہ آڈن کو آکسفورڈ کے بعد اسپنڈر کی شائع ہونے والی شاعری پسند نہ آتی تھی۔ وہ دوسروں کی شاعری پر گفتگو کرتے مگر اسپنڈر کی شاعری کا کوئی ذکر نہ کرتے تھے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ ان دونوں کے درمیان اپنی شاعری سے متعلق گفتگو نہ کرنے کا معاہدہ ہوگیا تھا۔

اسپنڈر سے میری ملاقات کبھی کبھی ہوتی رہتی تھی۔ جب میں نیویارک میں کام کرتا تھا تب میں اور میرے ساتھی آفس کے قریب ایک بار میں جایا کرتے تھے وہیں ایک دن میری ان سے ملاقات ہوئی پھر وہ میرے آفس میں ساتھ بیٹھ کر کافی پینے اور ٹیلیفون کرنے کی غرض سے آتے۔ میرے ساتھ ایک انگریز لڑکی بھی کام کرتی تھی۔ آفس میں داخل ہوتے ہی اس کی نظر اسپنڈر پر پڑی ان کو دیکھ کر وہ زرد ہوگئی اور بڑی مشکل سے اس نے اپنے کو سنبھالا۔ ان کے جانے کے بعد اس نے بتایا کہ وہ اس کے پسندیدہ شاعر ہیں۔ ان کی تمام شاعری اس نے پڑھ رکھی ہے جو اس کو بے حد متاثر کرتی ہے۔ اس نے کہا مجھے احساس نہیں تھا کہ وہ اتنے خوبصورت اور اتنے خوش مزاج ہیں۔

اسپنڈر بہت ہی پُرخلوص انسان تھے حالانکہ کبھی کبھار ان کا مذاق دوسروں کے لیے تکلیف دہ ہوتا لیکن پھر بھی ہر شخص جو انھیں جانتا تھا ان سے محبت کرتا تھا۔ میری ان سے آخری ملاقات ۱۹۸۹ء میں ہوئی جب وہ اپنی بیگم کے ہمراہ ہندوستان آئے تھے۔ اسپنڈر نے ایک یونانی ڈرامے کا ترجمہ کیا تھا جس کو یہاں اسٹیج کیا جارہا تھا۔ اس کا خرچ برٹش کونسل برداشت کررہا تھا۔ کونسل نے انھیں اپنی شاعری پڑھنے کے لیے مدعو کیا تھا۔ اُس وقت وہ تقریباً اسّی برس کے تھے لیکن انھوں نے اپنا کلام ڈیڑھ گھنٹے تک کھڑے ہوکر سنایا۔ جب میں نے اُن سے دریافت کیا کہ آپ نے کلام بیٹھ کر کیوں نہیں پڑھا تو وہ بولے اگر میں اپنی

شاعری بیٹھ کر پڑھتا تو سو گیا ہوتا۔

میں ان کے ساتھ ڈنر کھانے تاج ہوٹل گیا۔ ہوٹل کے باہر کا راستہ بن رہا تھا۔ اس پر پتھر پڑے ہوئے تھے۔ چلنا دشوار تھا۔ مجھے یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اسپنڈر چلنے میں لڑکھڑا رہے ہیں۔ دروازے کی طرف بڑھتے ہوئے وہ اچانک لڑکھڑائے۔ میں نے جلدی سے ان کو سہارا دیا۔ وہ میری طرف مڑے اور شرارت بھری نظروں سے دیکھتے ہوئے بولے "اچھا تو اب تم مجھے سہارا دو گے ——" ■■

مسائل

مغربی ثقافت کی جڑیں

سید حسین نصر / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

تقریباً پچاس سال پہلے کی بات ہے۔ مصر اور لیبیا کی صحرائی سرحدوں پر دو بڑی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا تھیں۔ برطانوی فوج جنرل منٹگمری کی کمان میں اور جرمن فوج جنرل رومیل کی سپہ سالاری میں۔ منٹگمری جانتا تھا کہ بہت جلد ایک بھیانک فیصلہ کن جنگ شروع ہونے کو تھی۔ اسی کی تیاری کرتے ہوئے وہ اپنے کارواں میں بیٹھا اپنے حریف کی تصویر پر نظریں جمائے ہوئے تھا۔ رومیل کی زندگی، اس کی رایوں اور رویوں کے بارے میں جو کچھ وہ پڑھ سکتا تھا پڑھ رہا تھا، تصویر کو دیکھ کر اس نے اس چہرے کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی نیز یہ بھی سمجھنے کی کوشش کی کہ اس چہرے کے پیچھے کس قسم کا دماغ ہے اور اس دماغ میں کیا کیا خیالات ہوں گے۔ مختصر یہ کہ وہ تمام تنازعات کے ایک بنیادی اصول پر عمل کر رہا تھا اور وہ اصول تھا: "اپنے دشمن کو جانو" اسے جانو، اس کا مطالعہ کرو اور اسے سمجھنے کی کوشش کرو۔

یہ لکچر، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور کے زیر اہتمام مارچ ۱۹۹۲ء میں دیا گیا۔

معاصر مغرب کو اسلام اور امت مسلمہ کا دشمن قرار دینا ذرا زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ اچھا آئیے دشمن نہ کہہ کر اسے ہم چشم، مدمقابل یا حریف کہیں۔ لیکن اس کے لیے ہم کوئی بھی لفظ استعمال کریں، واقعہ یہ ہے کہ یورپ اور امریکہ کی سیکولر دنیا اور دوسری دنیا کے درمیان جواب بھی مذہبی ہے اور جسے ہم 'دارالسلام' کہتے ہیں ایک ٹکراؤ یا تصادم ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ گو دو صدیوں پر محیط دورِ استعماریت میں یہ ٹکراؤ خفی رہا۔ یہ تاریخ کی ایک ناگزیر حقیقت رہی ہے اور آج بھی ہے۔ اگر بدھ مت کو ایک مخصوص معاملے کی حیثیت سے ایک طرف کردیں تو صرف دو مذاہب ایسے ہیں جنھوں نے ساری دنیا پر محیط ایک آفاقی مشن کا دعویٰ کیا اور اس امید کو سینے سے لگائے اس کی آبیاری کرتے رہے کہ ایک نہ ایک دن تمام بنی نوع انسان اس ایک سچے دین مسیحیت اور اسلام کی خداداد چھتر چھایا میں آجائیں گے۔ صرف ایک تبدیلی ہوئی ہے اور وہ یہ کہ آج اسلام کا ٹکراؤ مغربی مسیحی دنیا سے نہیں بلکہ مغربی سیکولرازم سے ہے، دہریت سے ہے اور کوری دنیا پرستی سے ہے۔ جہاں مسیحیت ناکام ہوگئی وہاں اس کی جگہ جس تہذیب نے لی اس نے تقریباً مکمل کامیابی حاصل کرلی اور اس سیارے پر مکمل غلبہ حاصل کرلیا اور اس پر پوری طرح حاوی ہوگئی۔

پہلے یہ ٹکراؤ ان ایمان والوں کے درمیان تھا جن میں اتنی بہت سی باتیں مشترک تھیں کہ جس کا شاید وہ کبھی اعتراف بھی نہ کرسکتے تھے۔ وہ مماثلت اور اس قادر مطلق اور ان دیکھے خدا کی وہ مشترک عبودیت اور پرستش آج موجود نہیں ہے۔ اب یہ خلیج بے حد وسیع ہوگئی ہے اور باہمی تفہیم کہیں زیادہ مشکل ہوگئی ہے۔ ایک مومن تو بس یہ جانتا ہے کہ اللہ کی ذاتِ مطلق ہے اور اس کی مافوق ادراک حقیقت ایک جبری نفس الامری ہے۔ اس لیے مومن واقعی منکر یا بدعقیدگی کو نہ تو سمجھ سکتا ہے اور نہ اس کی بے ثمری کا تصور کرسکتا ہے اور منکر خواہ وہ کتنی ہی کوشش کرے اس کا اندازہ بھی نہیں کرسکتا کہ اعتقاد اور ایمان کا تجربہ کیا ہے۔ اس کا تخیل دوسری دنیا کے اس عجیب و غریب منظر پر حیران رہ جاتا ہے۔

تاہم اگر مسلمانوں کو اس صورتِ حال میں کوئی موثر قدم اُٹھانا ہے اور اس کو بہت صاف صاف اور معروضیت کے ساتھ دیکھنا اور سمجھنا ہے تو انھیں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کیا چیز ہے جس کا وہ مقابلہ کر رہے ہیں یا جس سے اُن کا ٹکراؤ ہے۔ میرا تجربہ تو یہ ہے کہ مسلمان کو، خواہ وہ مغرب ہی میں کیوں نہ رہتا ہو، اپنے دشمن کی یا اس کو جو خطرہ لاحق ہے اس کی نوعیت کی ذرّہ برابر سمجھ نہیں۔ برطانیہ میں مقیم مسلمان تارکینِ وطن کی اکثریت اپنے گرد و پیش کے لوگوں کو اب بھی عیسائی کہتی ہے۔ اور بہت سے لوگ یہ سوچتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح انھیں مسیحیت سے خطرہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بہت کچھ اس بات پر منحصر ہے کہ مسیحیت کی کس طرح تعریف کرتے ہیں، زیادہ تر برطانوی لوگ جن سے کسی سرکاری فارم میں اپنا مذہب بتانے کو کہا جاتا ہے تو وہ اس خانے میں "چرچ آف انگلینڈ" لکھیں گے یا "کیتھولک" لکھیں گے۔ اپنی اس طویل عمر میں میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد سے ملا ہوں اور انھیں جانا ہے۔ لیکن میں نے تو آج تک اور اب جب کہ میں عیسائیوں کو اسلام سے متعلق لیکچر دے رہا ہوں کوئی عقیدت مند، ایمان والا اور یقین کامل رکھنے والا عیسائی نہیں دیکھا۔ مسلمانوں کو اپنے حریف مذہب سے اب کوئی خطرہ یا خوف نہیں ہے۔ انھیں ڈر ہے تو دنیا کے اس حلقے سے جو ایمان کا بیش بہا عطیہ کھو چکا ہے اور وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ اسے کہاں تلاش کرے۔ عملاً یہ خطرہ اس خوف سے کہیں زیادہ خطرناک ہے جو ماضی میں عیسائیت سے تھا۔ اور یہ خوف انتہائی عیارانہ، پُر فریب اور غیر محسوس ہے کیونکہ یہ ہمارے دلوں کے اندر بیٹھے ہوئے باغی کو بہت پسند آتا ہے۔ یہ سرگوشی کرنے والا ہے اور چپکے سے کان میں پھونکتا ہے: "تم کیسے یقین کر سکتے ہو؟" "تم کیسے یقین سے کہہ سکتے ہو کہ کوئی چیز اس دنیائے حواس کے پرے بھی ہے؟" "تم کسی ایسی چیز میں کیسے یقین کر سکتے ہو جو نادیدہ، ناشنیدہ اور غیر محسوس ہو؟"

بے عقیدہ لوگوں کی دنیاوی کامیابی کے سبب یہ خطرہ اور زیادہ بڑھ گیا ہے۔ تیسری دنیا کے اور لوگوں کی طرح مغرب کی طرف مسلمانوں کا رویّہ بھی کچھ اس

م کا ہے کہ وہ اسے بہ یک وقت پسند بھی کرتے ہیں اور ناپسند بھی۔ دوسری طرف
نی، آزردگی اور خفگی بھی ہے جو نوآبادیات کی تاریخ نے ان میں پیدا کی تھی اور اب
بی حاکمیت اور غلبے نے۔ دوسری طرف پسندیدگی اور رشک کے احساسات بھی ہیں۔
سانی فطرت میں یہ ایک خلقی کمزوری ہے کہ وہ کامیاب طاقت سے مرعوب ہونے پر
ر رہتی ہے۔ اور اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مغرب ایک غالب طاقت
، اور یہ طاقت جزواً صنعتی طاقت اور ٹکنالوجی میں مہارت سے حاصل ہوتی ہے لیکن
ب سے زیادہ جس چیز کی پذیرائی ہوتی ہے وہ مغربی حُسن کی کارکردگی ہے جس کی بنا پر
م جلد اور خوش اسلوبی سے ہو جاتا ہے۔

تاہم ان تنظیمی ہنرمندیوں کی تعریف و توصیف کے ساتھ ذرا خبردار رہنے کی
ں ضرورت ہے۔ کوئی نسل، کوئی قوم، کوئی انسانی گروہ ہر کام میں طاق نہیں ہوسکتا۔
ں دنیا میں ہماری زندگی کی یہی خاصیت ہے۔ اس لیے ہمیشہ سوال ترجیح اور
یم و تاخیر کا ہوتا ہے۔ اگر ہم اس زندگی کے صرف چند پہلوؤں میں کامیاب ہوسکتے
ں تو پھر انتخاب کرنا پڑے گا کہ کون سے پہلو زیادہ اہم ہیں۔ جو لوگ ایک میدان میں
لند ہوتے ہیں وہ دوسرے میدان میں ناقص اور کمزور ہوں گے۔ اس لیے کہ ہم محدود
حیتوں والی مخلوق ہیں۔ اگر ہم اپنی شخصیت یا فطرت کے کسی ایک پہلو کو پوری حد
، ترقی دیتے ہیں تو یہ عموماً اپنی شخصیت کے دوسرے پہلوؤں کی قیمت پر کرتے
،۔ اگر آپ مغربی انسان کی طرح خدا سے منہ موڑنے پر تیار ہیں۔ اگر آپ تمام
ت سے قطع نظر کرکے اپنی ساری قوتیں اور جملہ صلاحیتیں اس دنیا کے معاملات
ور انھیں کامیابی سے عمل میں لانے پر صرف کرنے کو تیار ہیں تو آپ یقیناً کامیاب
ں گے۔ اپ اپنی زندگی کے ہر بیدار لمحے میں پیسہ بنانے کی اور زیادہ پیسہ بنانے
تدبیریں سوچتے رہیے۔ آپ بالآخر کروڑپتی ہو جائیں گے۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ
آپ اس کی قیمت اپنی روح کو مفلس اور بے مایہ کرکے ادا کرنے کو تیار ہیں؟ اور
آپ حیوانوں سے بھی نچلی سطح تک گرنے کو تیار ہیں جن کی بھوک اور خواہش محض

اس شئے تک محدود رہتی ہے جو اُن کے پیٹ بھر دے؟

میں دو سیدھی سادی مثالیں دیتا ہوں، مسلمانوں کی حیثیت سے ہماری روزانہ کی نمازیں ہمارے روزمرّہ کے کام میں خلل ڈالتی ہیں۔ مغرب میں ایک کامیاب کاروباری یا سرکاری ملازم کام کے دن کے دوران اپنی توجہ کو نماز یا اس قسم کی اور باتوں کی طرف مبذول کرنا گوارا نہیں کرسکتا وہ "نقصان اُٹھائے گا۔" اب آپ فیصلہ کرلیجیے۔ ہماری زندگی میں قدم قدم پر انتخاب کا مرحلہ در پیش رہتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مغرب میں پیشہ ورانہ زندگی اور نجی زندگی یا ذاتی تعلقات میں مکمل علیحدگی ہے۔ کاروبار کرنے کا مسلمانوں کا روایتی طریقہ — نرمی سے سلام و دعا کرنا، خیر خیریت پوچھنا، چائے یا کافی پیش کرنا — مغربی نقطۂ نظر سے تضیع اوقات ہے۔ مغرب کے لوگ جب کاروبار کے لیے ملتے ہیں تو اپنی انسانیت کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور اپنی نظریں گھڑیوں پر رکھتے ہیں۔ انھیں یہ کاروبار مختصر ترین وقت میں ختم کرلینا چاہیے۔ وہ اشخاص کی طرح نہیں ملتے گو اشخاص کی طرح ملنا اللہ کی نظر میں انتہائی معنی خیز بات ہے۔ لیکن نہیں۔ وہ تو محض ایک پیشہ ور کی حیثیت سے ملتے ہیں جو ایک سودا کرتے آئے ہیں۔ وہ اپنے منصبی مکھوٹے لگائے رہتے ہیں۔ سودا ہوتے ہی وہ سچ مچ کی ملاقات کیے بغیر رخصت ہوجاتے ہیں۔ یہ بھی اس قیمت کا ایک حصّہ ہے جو حسن کارکردگی کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ کیا ہم کسی چھوٹی سی کامیابی کے لیے اپنی انسانیت کو واقعی ترک کردینا چاہتے ہیں؟

مجھے یقین ہے کہ اس گفتگو کے دوران مجھ سے سوال کیا جائے گا کہ کیا آپ کی تجویز یہ ہے کہ دنیائے اسلام مغرب کے مقابلے میں ہمیشہ "پس ماندہ" رہے؟ میں حقیقت پسند ہوں۔ حقیقتاً ہمیں رہنا ہے تو اسی دنیا میں جیسی وہ ہے نہ کہ اس دنیا میں جیسی کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہو۔ لیکن مسلمان پس ماندہ کہلائے جانے سے اس قدر خائف ہیں تو میں اس ضمن میں ایک سوال رکھوں گا۔ کیوں صاحب اس پس ماندگی میں کیا خرابی ہے جب کہ دوسرے لوگ پیش رسی کی جھونک میں تباہی کی طرف تیزی سے بڑھ رہے ہیں؟ کیا ایک صحت مند ضعیف آدمی کو پس ماندہ ہے اسی

عمر کے دوسرے آدمی کے مقابلے میں جو بیمار اور قریب المرگ ہے، بہتر حالت میں نہیں؛ مرنا تو ہم سب کو ہے لیکن ہمیں اس انجام کی طرف دوڑنا نہیں چاہیے۔

وہ کلچر جسے طاقت ور کلچر کہا جاتا ہے وہ ہمارے نقطۂ نظر سے دھمکانے اور مداخلت کرنے اور یورش کرنے والا کلچر ہے'

بہرحال اس طاقت ور کلچر کی جڑوں پر گفتگو کرنے سے پہلے میں ایک اور بات کہنا چاہوں گا۔ آپ اس کلچر کو اس کی اصلیت سے زیادہ نہ سمجھیے۔ نوآبادیت کے مورخین نے لکھا ہے کہ گذشتہ صدی کے بیچ کے برسوں میں میگزم گن (جو شروع شروع کی مشین گن تھی) کی ایجاد سے پہلے سلطنت برطانیہ طاقت کی بجائے دھونس اور گیدڑ بھبکی پر قائم تھی۔ اس سفید فام آدمی نے محض ایک ڈنڈے کے بل پر دیسی باشندوں کے انبوہ کو دور رکھا۔ اس کی وجہ شاید اس سفید فام شخص کی انتہائی نسلی خود اعتمادی تھی۔ اسے یقین تھا کہ دیسی لوگ اس پر حملہ کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے اور انھوں نے حملہ نہیں کیا۔ خود اعتمادی اصل چیز ہے۔ کلید ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کی بے مثل اور بے نظیر کامرانیوں کی کلید ہی خود اعتمادی تھی۔ اس خوبی کا فقدان آج مسلمانوں کی سب سے بڑی کمزوری ہے۔ خود اعتمادی کی قوت پر ضرورت سے زیادہ زور نہیں دیا جا سکتا۔ انگریزوں کو دیکھیے کہ ایک غیر اہم اور چھوٹے سے ساحلی جزیرے کے باشندے تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے آدھی دنیا فتح کر لی اور اس پر اپنا تسلط جما لیا۔ یہ لوگ کوئی دیو نہیں تھے جنھوں نے بونوں کو زیر کر لیا تھا بلکہ بونے تھے جنھوں نے بڑے قوی ہیکل دیوؤں کو اطاعت پر مجبور کر دیا تھا۔

میں ایک معاملے کی مثال دیتا ہوں۔ انگلستان کے اخبارات حال ہی میں ایک یہودی کاروباری میکسویل کی پُر اسرار حالات میں موت کی خبروں اور کہانیوں سے بھرے پڑے تھے۔ بغیر ضمانت دیئے اس شخص نے بینکوں سے دس کروڑ پونڈ سے زیادہ رقم قرض لے لی تھی۔ اس نے یہ کیسے کیا؟ محض دھونس میں اور اپنی بے پناہ

خود اعتمادی کی بدولت۔ بڑے بڑے چالاک اور سخت گیر بنک کاروں کو اس کی بات پر شک نہ ہوا کیوں کہ بذاتِ خود وہ شخص خود اشتہاہی سے قطعاً مبرا تھا۔ اسے اپنے پر کوئی شبہہ نہ تھا۔

مسلمانوں میں خود اعتمادی کے فقدان کا کچھ سبب تو ان کا نوآبادیت کا تجربہ تھا جو آج بھی قائم ہے جس کی خاص وجہ میرے خیال میں یہ ہے کہ مغرب نے مسلمانوں کو دھونس کر نوآبادیت کو خود اس کی اپنی قائم کی ہوئی قدروقیمت پر قبول کروا لیا اور اس کی کمزوریوں کو چھپانے میں کامیاب رہا۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس کی مثال ۱۹۷۰ء کی دہائی کے ابتدائی زمانے میں نام نہاد "تیل کے بحران" کے دوران سامنے آئی ہے تیل کرنے والوں، خصوصاً سودیوں نے مغربی دنیا کو ایک طرح سے اپنے پنجۂ غضب میں لے رکھا تھا۔ یہ ان کی بہت بڑی طاقت تھی جو خود ان کے اپنے اور اُمت کے فائدے کے لیے استعمال کی جا سکتی تھی۔ ان میں جو کمی تھی وہ خود اعتمادی کا فقدان تھا اگر وہ ہوتی تو اپنی اس طاقت کو دانش مندی سے اور موثر طور پر استعمال کر سکتے تھے۔ ان میں جرات اور جیالے پن کی بھی کمی تھی جو طاقت وروں کو حوصلہ دیتی ہے کہ وہ اپنی طاقت کا پورے طور پر استعمال کریں۔ موقع ہاتھ سے نکل گیا ــــ اب شاید دوبارہ نہ آسکے۔

جب میں اپنے مسلمان بھائیوں سے مغربی تسلّط کی نوعیت اور ماہیت کی بات کرتا ہوں تو میرا خاص مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں انھیں یہ سمجھنے پر راغب کروں کہ یہ طاقت بہت ہی متزلزل بنیادوں پر قائم ہے۔ اب جو ہے سو ہے لیکن مسلمانوں کے لیے یہ سمجھنا انتہائی اہم ہے کہ دراصل وہ کیا ہے جس سے ان کا ٹکراؤ ہے۔ وہ کیا چیز ہے جس سے ہمیں خوف یا خطرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے گفتگو کے اس سلسلے کا آغاز مغربی کلچر کی جڑوں پر بحث سے کیا ہے۔ یہ جڑیں بہت اُلجھی ہوئی اور بے حد پیچیدہ ہیں۔ یہی شاید وہ پہلی بات ہے جو مسلمانوں کو سمجھنا چاہیے۔ مسلم ثقافت و تہذیب کی اصل و ابتدا بالکل صاف اور سادہ ہے۔ ان کا صرف ایک ہی ماخذ ہے اور وہ ہے وحی اور سنتِ رسولؐ۔ اور اسی لیے ان کی آسانی سے شناخت ہو جاتی

ہے۔ مغربی تہذیب کی جڑیں مختلف ملکوں، مختلف کلچروں اور تاریخ کے مختلف عہدوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔

ہمیں اس کی جستجو کی شروعات لامحالہ قدیم یونان سے کرنی پڑے گی۔ ہم لوگوں کو یعنی ہم کہ جو مغرب کی پیداوار ہیں ـــــ اسکول میں کوئی ایک ایسی چیز پڑھائی گئی تھی جسے "یونانی معجزہ" کہا جاتا تھا۔ ہمیں بتایا گیا کہ یہ معجزہ ایک ایسی قوم کا ابھرنا تھا، جس نے روئے زمین کی دوسری قوموں کے برعکس "توہم پرستی" ترک کر دی تھی اور انسانی عقل کی برتری کو دریافت کر لیا تھا اور اس قوم کے لوگ عقلی تحقیق اور فلسفیانہ قیاس آرائیوں میں لگ گئے تھے جس نے مافوق الفطرت باتوں کے لیے کوئی گنجائش ہی نہ چھوڑی تھی اور جس نے اپنی بنیاد کے لیے اس دنیا کو لیا جیسی کہ وہ انسانی حواسوں کو نظر آتی ہے نہ کہ اس دنیا کو جیسی کہ وہ اپنی الوہی ابتدا کے حوالے سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں اہلِ یونان ـــ جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ـــ اپنے زمانے کی اور سب قوموں کے مقابلے میں "ترقی یافتہ" تھے اور اس تاریک عہد میں مشعلِ راہ تھے۔

یہاں میں اصل موضوع سے ذرا سا انحراف کروں گا۔ میرے نزدیک زیرِ غور موضوع سے اس کا گہرا اور اہم تعلق ہے: بحیثیت مسلمان کے ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں نبی یا پیغمبر نہ بھیجے گئے ہوں جنھوں نے ان تک حق اور سچائی کو پہنچایا۔ اس لیے کوئی قوم اصلاً بغیر ایسے مذہب کے نہیں رہی جس میں سچائی منعکس نہ ہو۔ اور یہ سچائی ایسے پیرائے میں پہنچائی گئی کہ جس کو وہ سمجھ سکتے تھے اور ان کے ذہن کی رسائی اس تک ہو سکتی تھی۔ یونانی کلچر کی اصل و ابتدا نظروں سے اوجھل ہے لیکن میرے خیال میں اتنی بات تو صاف ہے کہ اُس وقت تک جب تک کہ یونان نے تاریخ انسانی میں ایک اہم عامل کی حیثیت اختیار کی یونانی مذہب روبہ انحطاط ہو کر بُت پرستی میں بدل گیا تھا۔ بہرکیف یہی وہ شکل ہے جو مذہبی انحطاط عموماً اختیار کر لیا کرتا ہے یا کم از کم ماضی میں ایسا ہی ہوا

اور یقیناً یہی وجہ ہے کہ اسلام، آخری الہامی مذہب کی حیثیت سے، بُت پرستی کی ہر شکل اور ہر شائبے کا شدید ترین مخالف ہے۔ بُت پرستی کی ایک خصوصیت جو ہمیں نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ معقول لوگوں کا اس پر یقین کر لینا مشکل ہے، مثلاً کلاسیکی یونان میں بہت سے مہمل "دیوتا" تھے جو آپس میں لڑتے رہتے تھے۔ اس لیے مذہب کے تصوّر ہی کے خلاف یا اور کسی بھی ما فوق الفطرت حقیقت کے خلاف ایک ردِعمل ہے۔ اور اس ردِعمل کا رُخ عقلیت کی طرف ہے۔ یہی وہ عقلیت ہے جو "معجزاتی" یونانی ورثہ ہے جس کی مغرب میں اتنی قدر و منزلت ہوئی۔ مسلمانوں نے اس ورثے کو عہدِ عباسی کے ابتدائی زمانے میں دریافت کیا۔ لیکن اسلام چونکہ ایک مربوط مذہب اور کلچر ہے اور اس کی بنیاد الہامی ہے اس لیے اس نے یونانی روایت سے صرف وہ لے لیا جو مفید تھا اور جسے وہ بغیر خود کو نقصان پہنچائے ہضم کر سکا اور باقی کو رد کر دیا۔ اسلام نے خصوصاً اس فلسفیانہ بنیاد کو ہی مسترد کر دیا جس پر نام نہاد یونانی دانشمندی قائم اور مبنی تھی لیکن مسلمانوں نے یونانی ورثے کا زہر آلود پیالہ عیسائیوں کو دے دیا جن کے لیے یہ انتہائی تباہ کُن ثابت ہوا۔

یونان کے بعد روم آتا ہے جو شاہی روم کی مہمل اور وحشیانہ تہذیب کا نمونہ تھا۔ یہاں بھی جب تک کہ قدیم روم دنیا میں ایک حقیقی قوت کی حیثیت سے اُبھرے، رومی مذہب نے بھی جو تاریخ کی دسترس سے باہر قدیم ترین زمانے میں جو کچھ اور جیسا بھی رہا ہو، وہی روش اختیار کی جو یونانی مذہب نے کی تھی یعنی اس میں مکمل طور پر انحطاط آ گیا تھا اور اگر کسی قوم کے مذہب میں ہی انحطاط آ گیا ہو تو خود اس قوم میں بھی لامحالہ انحطاط ہوگا۔ اس لیے یہ روم کا بیمار چہرہ ہے جو باقی رہا ہے اور اس کا مغرب پر غالب اثر رہا اور اس قدر غالب کہ مثلاً ایک اسکولی بچے کی حیثیت سے مجھے لاطینی زبان سیکھنے پر مجبور ہونا پڑا کیوں کہ وہ ایک ایسی عظیم تہذیب کی زبان تھی کہ جس نمونے پر اپنی شہنشاہی شان و شوکت کے دنوں میں ہم نے خود کو ڈھالنے کی کوشش کی تھی۔ یہ بڑی ستم ظریفی ہے کہ انھیں رومن لوگوں نے ہمیں ایک

ایسی اصطلاح ترکے میں دی جس کا استعمال آج عام ہے اور وہ ہے بالبے ری اَن یعنی وحشی۔ برطانوی پریس مسلم طرزِ زندگی کو مسلسل وحشیانہ کہتا رہتا ہے۔ اور مسلمان اس سے ہمیشہ پریشان ہوجاتے ہیں۔ اس سے ہمیں پریشان نہ ہونا چاہیے۔ قدیم رومی لوگوں نے جن لوگوں کی نسبت یہ لفظ وحشی استعمال کیا تھا وہ ہر اس خوبی میں' جو واقعی کسی بھی اہمیت کی حامل ہے' اہل روم سے برتر تھے' خوبیوں میں ان سے برتر' طرزِ زندگی میں ان سے برتر تھے اور اس بد اطواری سے مبرّا تھے جو سلطنت روما کا خاصّہ تھی اور جس نے بالآخر اسے تباہ کردیا۔

قدیم یونان اور قدیم روم میں معاصر مغربی کلچر کی جڑیں پیوست ہیں۔ پھر اس کے بعد مسیحیت نے اس بدقماش دنیا میں نفوذ کیا۔ آہستہ آہستہ قدم جمائے۔ پہلے تو اس کو بڑی عقوبت پہنچائی گئی۔ لیکن بالآخر مسیحیت فتح مند ہوئی۔ کہا جاتا ہے تیل اور پانی ملتے نہیں۔ عیسائیوں نے لاطینی دنیا کو جیسا پایا اس میں کوئی بھی ایسی بات نہ تھی جو ان کے لیے قابلِ قبول ہوتی۔ اس لیے سلیٹ کو صاف کرنا پڑا کیونکہ ایک یہودی الاصل مذہب میں اور اس سے پہلے جو کچھ ہوا اس میں کوئی چیز بھی مشترک نہ تھی۔ اور سلیٹ کو واقعی صاف کردیا گیا۔ عرب جاہلیت میں کچھ ایسے عناصر تھے جنھیں اسلام میں جذب کیا جاسکا۔ حج ایک بدیہی مثال ہے۔ لیکن رومی جاہلیت میں کوئی بھی ایسی بات نہ تھی جسے باقی رہنے دیا جاتا۔

جیسا کہ میں نے پہلے بھی عرض کیا کہ عہد وسطٰی کے ابتدائی دور کے عیسائیوں اور اسی زمانے کے مسلمانوں نے مذہبی عقائد اور اصولوں کے اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کو بلا کسی دقّت کے سمجھ لیا ہوتا اگر وہ خود کو اس پر آمادہ کرلیتے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ اس زمانے کے دارالاسلام کی طرح دنیائے مسیحیت بھی یکسر مذہبی عقیدے کی روشنی کے سہارے زندہ رہی۔ اس کے باوجود' اس ڈھانچے میں جو خدا پر ایمان کی طاقت کا تابع تھا' ایک خلقی کمزوری تھی چونکہ مسیحیت کی ابتدا یہودی فلسطین میں ہوئی تھی اس لیے اسے ایک طرح سے خارجی مادّہ

تصور کیا گیا جسے مغربی یورپ میں داخل کر دیا گیا تھا۔ اور یہ بات خصوصاً یورپ کے شمالی علاقوں کی شامی روایات کے تعلق سے سمجھی جاتی ہے یہ قطعاً مخالف تھی ہر اس بات کی جو دنیا کے اس حصے میں سوچی گئی ہو یا اس میں یقین کیا گیا ہو۔ یعنی ماضی سے بالکل قطع تعلق کر لیا گیا۔ دوسری طرف دورِ جاہلیت کے عرب ایک طرح سے اسلام کی آمد کے لیے تیار تھے۔ اسلام ان کے ماضی کو رد کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان کے ماضی میں جو کچھ بہترین تھا اس کی تکمیل کے لیے طلوع ہوا۔

یہ خلقی کمزوری ــــ جسے "درز" یا "شگاف" کہا گیا ہے ــــ پوری طرح نمایاں ہو گئی جب ہم مسلمانوں نے عالمِ مسیحیت کو یونانی ورثے کا زہر آلود پیالہ سپرد کر دیا تو اس کے نتیجے میں وہ دور آیا جسے نشاۃ الثانیہ یا نیا جنم کہتے ہیں یہ ایک ایسا واقعہ تھا جس کے بارے میں ہر یورپی بچے سے کہا جاتا تھا کہ وہ مانے کہ یہ تاریخ انسانی کے انتہا شاندار اور بار آور واقعوں میں سے ہے۔ وہ کون چیز تھی جس نے "دوبارہ جنم" لیا؟ وہ قدیم تاریک خیالی جسے آج ہیومن ازم یعنی مسلک انسانیت کہا جاتا ہے؟ جس میں انسان کو خدا سے اونچا درجہ دیا جاتا ہے یعنی انسان کا ایک چھوٹا خدا ہونے کا تصور ــــ اور یہ چھوٹا خدا ناگزیر طور پر بالآخر یہ سمجھ لیتا ہے کہ اسے بڑے اور برتر خدا کی ضرورت نہیں ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے ابتدائی دور کے حضرت عیسیٰ کے مقلد ہونے کے مسیحی نصب العین کے درمیان کافی فرق ہے۔ اور یہ فرق مائیکل اینجیلو کی دیو پیکر تصویروں اور سنگتراشی کے نمونوں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ امر کہ یہ چیزیں روم کے سسٹین کلیسا میں دیکھی جا سکتی ہیں اس بات کی غمازی کرتی ہیں کہ مسلک انسانی کا یہ نصب العین کتنے موثر طور پر مسیحی کلیسا یعنی اس زمانے کے کیتھولک کلیسا میں نفوذ کر گیا تھا۔

نشاۃ الثانیہ کے نصب العین پر اکثر پرومیتھی کی صفت منطبق کی جاتی ہے۔ اگر ہم مغربی کلچر کو سمجھنا چاہیں تو پرومیتھیوس کا یونانی اسطور بہت معنی خیز ہے۔ یہ ایک اسطور ہے جو فکر اسلامی کے دائرے میں یا مسلم تخئیل میں نہ کبھی پیدا ہوتا اور نہ کبھی

برداشت کیا جاتا۔ پرومیتھیوس نے دیوتاؤں کے یہاں سے آگ چرائی یا سیدھے سادے الفاظ میں یوں کہیے خدا کے یہاں سے یا جنت سے آگ چرائی۔ گو اس کو اس گناہ کی سزا دی گئی لیکن اس طرح وہ بنی نوع انسان کے لیے بے اندازہ فائدے کی چیز لایا۔ اس افسانے کے سنگین مضمرات پر ذرا غور کیجیے۔ آگ کا عظیم عطیہ انسانیت کو قادر مطلق نے نہیں عطا کیا۔ یہ عطیہ خدائے برتر سے جبراً لینا پڑا جو یکسر نافرمانی ہے۔ یہ عالم بالا کے خلاف بغاوت ہے جس نے وہ چیز دینا پسند نہیں کی جسے دینا تھا۔ پرومیتھیوس کا یہ افسانہ نشاط الثانیہ کے ذہن پر حاوی تھا اور ایک طرح سے آج مغربی کلچر پر اس کا تسلط ہے یعنی خدا دیتا نہیں، انسان لے لیتا ہے۔

ایک تو خدا کو خارج کر دیا اور پھر اس خیال کو بھی خارج کر دیا کہ یہ دنیا پوری طرح اس ہستی کے ماتحت اور تابع ہے جو اس سے بے حد ماوراء ہے۔ اس کیفیت نے وقت کے ساتھ ایک بالکل سیکولر فلسفے کو جنم دیا۔ اور ان "جدید" فلسفیوں میں پہلا فلسفی ڈے کارٹے (پیدائش ۱۵۹۶ء) تھا۔ کوئی بھی شخص جسے مذہب سے ذرا سا بھی لگاؤ ہے یا الہام کے امکانات پر ذرا بھی یقین ہے تو اسے عہدِ وسطیٰ کے علمائے دین اور مذہبی فلسفیوں اور اس نئے فلسفے کے درمیان حیرت انگیز فرق نظر آئے گا۔ اس کا موازنہ اس فرق سے کیا جا سکتا ہے جو ایک عقلمند آدمی اور چالاک بچّے میں ہوتا ہے۔ اگر اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس سے زیادہ مہمل بات کیا ہو سکتی ہے کہ ایک غیر روشن خیال انسانی دماغ سے تمام عقل و دانشمندی اور ارض و سما کی ساری سمجھ کو نکال پھینکا جائے؛ لیکن ڈے کارٹے نے اپنے اس قول کے ذریعے کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" یہی تجویز کیا ہے۔ اس نے اس کو واحد صداقت کی حیثیت سے پیش کیا جسے یقین کے ساتھ جانا جا سکتا تھا۔ اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر دوسرے تیقنات مرتب اور قائم کیے جا سکتے تھے۔ مجھے یاد آتا ہے کسی نے کہا تھا کہ ڈے کارٹے کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "مجھے سوچا جاتا ہے اس لیے میں ہوں۔" دوسرے لفظوں میں چونکہ خدا مجھے "سوچتا" ہے اس لیے میرا وجود ہے۔

ڈے کارٹے سے ہی مغربی کلچر کو اور سب سے زیادہ سائنس کو دنیا کے بارے میں نظریۂ ثنویت ورثے میں ملا جو کلیتاً اسلام کے برعکس ہے۔ اس سے غیر مادّی اور مادّی میں اور دیدہ اور نادیدہ میں مکمل علیٰحدگی ظاہر ہوتی ہے ـــــ میں اسے روحانی نہیں کہوں گا اس لیے کہ ڈے کارٹے جس کے بارے میں گفتگو کر رہا تھا وہ یکسر ذہنی وعقلی تھا ـــــ اسی کارٹیسی ثنویت کی بنیاد پر جدید ذہن سرگرم عمل ہوتا ہے اور یہی اس طریقۂ استدلال کی فلسفیانہ اساس ہے جسے عام طور پر سائنٹیفک طریق استدلال کیا جاتا ہے۔ لوگ یہ سوال کرنے پر مجبور ہیں کہ ایسا طریقۂ استدلال جس کی بنیاد ایسے مشتبہ اور مشکوک بیان پر ہو تو کیا اس کے وسیلے سے کسی یقینی صداقت کو دریافت کیا جا سکتا ہے؟

عام لوگوں کی نظر میں اور درسی کتابوں کے لیے ڈے کارٹے پہلا عظیم مغربی فلسفی ہے۔ جن لوگوں نے اس کی پیروی کی انھوں نے اس کے روحانی پہلو کے لیے کچھ گنجائش رکھی ہو یا نہ رکھی ہو اور ان کے خیالات اس سے کسی لحاظ سے مختلف ہوں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ خالصتاً سیکولر اور یک رُخے تھے جنھوں نے الہام کے ذریعے علم کے امکانات کو اس ذہنی عمل سے خارج کر دیا تھا جس کے ذریعے وہ اپنے نتائج پر پہنچتے تھے۔

ڈے کارٹے کی موت کے ڈیڑھ سو سال بعد ہم اس دور میں پہنچتے ہیں جو نام نہاد "دورِ روشن خیالی" کہلاتا ہے۔ واقعتاً یہ ایک عجیب وغریب اصطلاح تھی جسے انسانی ذہن اور انسانی تخیل کی تاریک کاری کے لیے استعمال کیا گیا ـــــ اٹھارہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی "فلسفیوں" نے بالآخر اوہام کے سارے بندھن توڑ دیے اور ترک کر دیے یعنی دنیا کی مذہبی سمجھ اور تقدیرِ انسانی کے تصور سے کنارہ کش ہو گئے۔ نشاۃ الثانیہ نے انسان کی تصویر یوں پیش کی ہے کہ وہ خود کفیل ہے بلکہ یہاں تک کہ وہ فوق البشر ہے۔ دورِ روشن خیالی نے اس تصویر کو اپنی منطقی تکمیل تک پہنچا دیا۔ اور انسانی ذہن کی برتری کو تمام چیزوں کا پیمانہ قرار دیا۔ انسان کے تصورات اور اس کی قیاس آرائی

ہام سے بالکل علیحدہ تھے، صداقت اور سچائی کو متعین کرنے والے اور اس کا فیصلہ نے والے بن گئے۔ مغربی ذہن پر آج بھی اسی "روشن خیالی" کا تسلط ہے۔

ان سب باتوں کا ایک اور بھی پہلو ہے جس پر نظر نہیں جاتی اس لیے توجہ سے ہم رہتا ہے اور وہ ہے نظریہ اور عمل کا افتراق۔ عیسائی فلسفیوں نے یہ فرض کرلیا لم اور خوبی کا تو چولی دامن کا ساتھ ہے ہی۔ عقیدے اور عمل کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ر روشن خیالی کے فلسفی خالصتاً نظریہ ساز تھے جن کی اپنی ذاتی اخلاقیات اور نے ذاتی کردار کا ان کے نظریات سے کوئی علاقہ یا واسطہ نہیں تھا۔ ژاں ژاک روسو اسی دور کی اہم شخصیت ہے، اس کی مثال ہے۔ اپنی تحریروں میں اس نے ں کے بارے میں ایک نئے خیال، ان کی قدر، اور ان کے ساتھ اچھا سلوک رنے کے فرض کی اشاعت کی۔ بچوں کے بارے میں نظریہ سازی میں وہ اس قدر مشغول ہا کہ خود اپنے بچوں کی پرواہ نہ کی۔ ان سے چھٹکارا پانے کے لیے انھیں ایک یتیم خانے اخل کر دیا۔

کچھ ہی برسوں میں انقلاب فرانس برپا ہوا جس نے ان "فلسفیوں" کے نظریات و عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ اسکول کے زمانے میں میں نے اور مغرب کے دوسرے بچوں نے جو سبق پڑھا وہ یہ تھا کہ یہ انقلاب باوجود اپنے عفریتی مظالم اور اپنی تباہ کاریوں کے ایک ایسی اشرافیہ کے خلاف جائز انقلاب سمجھا گیا جو سماجی ناانصافی کے خلاف کوئی مفید کام انجام نہیں دے رہی تھی۔ یہ ایک جانبدارانہ انداز نظر ہے اور اس میں اصل اور لازمی بات سے پہلوتہی کی گئی ہے۔ یہ انقلاب، مذہب کے خلاف بغاوت تھی، ایک نئے خدا یا یوں کہیے ایک نئی دیوی ——— "تعقل یا عقل کی دیوی" کے نام پر خدا کے خلاف بغاوت تھی۔

عقل بھی ان اور اوزاروں یا آلۂ کار کی طرح ہے، جن کے ذریعے ہم اشیاء بنا کر اس دنیا میں اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ لیکن عقلیت بحیثیت ایک ذہنی رویّے کے ہے بلکہ میں کہوں گا بحیثیت ایک اذعانی اصول یا اِدّعا کے ہے جو اس بات کا اعلان

کرتا ہے کہ عقل محض آلۂ کار نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ خود اس کے اندر تمام صداقتوں کو ثابت کرنے کے وسائل موجود ہیں لیکن اس میں ایک انوکھا مغالطہ ہے۔ ہم دیے ہوئے امور واقعہ یا آفاقی طور پر تسلیم شدہ مفروضات کی بنیاد پر ہی استدلال کر سکتے ہیں۔ اگر امور واقعہ کو غلط سمجھا گیا اور یا وہ مفروضات ہی جنھیں ہم نے مان لیا کہ وہ تو صحیح ہیں ہی، غلط ہوں تو آپ خواہ کتنی ہی احتیاط اور باریک بینی سے استدلال کریں غلط نتیجے پر پہنچیں گے۔ اس ضمن میں میں وہ مثال پیش کروں گا جو ایک قدیم ہندو عالم شنکر نے دی تھی۔ وہ کہتے ہیں فرض کیجیے کہ وہ آدمی جو ایک اندھیری جھونپڑی میں بیٹھا ہے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اور موٹے رسّے کے ایک لچھے کو چھو لیتا ہے اور وہ اسے سانپ سمجھ بیٹھتا ہے اور وہ واقعی اسے ایک کنڈلی مارے ہوئے سانپ جیسا لگتا ہے۔ اب یہاں سے وہ شخص پورے طور پر عقل کی بنیاد پر اقدامات کرنا شروع کرتا ہے۔ وہ اس سے دور بھاگتا ہے یا مدد کے لیے چلاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہاں کوئی سانپ نہیں ہے اور یہ کہ اس شخص کے معقول اقدامات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں بالکل اسی طرح اگر کوئی اس مادّی دنیا کو غلطی سے ایک واحد حقیقت سمجھ لے جو مغرب کے جدید انسان کا ایک بے سوچا سمجھا مفروضہ ہے تو آپ اس مقدمے پر کتنا ہی پختہ استدلال کیوں نہ کریں حق و صداقت تک کبھی نہیں پہنچ سکتے۔

جہاں تک یورپ کے دانش ور رہنماؤں اور خاص کر رائے سازوں کا تعلق تھا عقلیت کی مکمل فتح ہو چکی تھی لیکن خواہ کوئی بھی تہذیب یا کوئی بھی کلچر ہو عوام ہمیشہ سُست رو ہوتے ہیں اور دنیا کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کو ذرا مشکل ہی سے بدلتے ہیں۔ عام لوگوں کے دل و دماغ پر مذہب کی گرفت کو بالآخر جس چیز نے توڑا وہ سائنس تھی بلکہ ایک مخصوص مادہ پرستانہ سائنس کا وجود میں آنا اور اس کی ترقی تھی جس نے ساری حقیقت کو ریاضیاتی تصویر اور ایک مشینی نظام میں ڈھال دیا تھا۔

آخری وار بلا شبہہ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا تھا جو گذشتہ صدی کے بیچ کے برسوں میں رائج ہوا۔ اسے "سائنٹیفک" نظریہ کہنا بالکل غلط ہے۔ یہ پہلے بھی

ایک افسانہ اور تھا اور آج بھی ہے۔ اس کی کوئی مضبوط بنیاد نہ تو مشاہدہ کیے ہوئے امور پر قائم ہے اور نہ ہی کسی قسم کے تجربے پر۔ یہ بہرحال ایک افسانہ ہے جس نے موجود امور کی کچھ اس طرح تشریح کی جس نے اس دنیا سے پرے کی حقیقت کے ہر تصوّر کو نظر انداز کر دیا۔ اس نظریے میں ان ذہنوں کے لیے بڑی اپیل تھی جنھیں پہلے ہی سے کائنات کے تئیں ایک مادہ پرستانہ نظریہ رکھنے پر تیار کیا جا چکا تھا۔ تاریخ کے اس خاص لمحے میں کسی نہ کسی کا اس قسم کے نظریے کی ایجاد کرنا ناگزیر تھا۔ اتفاق سے ڈارون وہ شخص نکلا جس نے ایسا کر دکھایا۔ یہ نظریہ جو ابھی تک سائنٹیفک طور پر غیر ثابت ہے، معاصر ذہن پر حاوی ہے اور اس نے انسانی ترقی کے ایک افسانے کو جو پہلے سے ہی ابھر رہا تھا مزید تقویت پہنچائی۔

میں اپنی بات کے لیے ایک چھوٹے سے واقعے کی مثال دوں گا جو کچھ برس پہلے ہوا جب میں ترینیداد میں برٹش فارن سروس میں تھا۔ ایک سفارتی عشائیہ میں میں مہمان تھا۔ میرے برابر بیٹھی ہوئی ایک جوان خاتون ایک انگریز پادری سے گفتگو کر رہی تھیں۔ میں ان کی گفتگو کچھ کچھ سن رہا تھا کہ میں نے ان خاتون کو کچھ اس طرح کی بات کہتے سنا کہ وہ انسانی ترقی کی بات کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتیں۔ پادری نے انھیں کچھ اس قدر بدتمیزی اور حقارت سے جواب دیا کہ میں اس سے یہ کہے بغیر نہ رہ سکا "خاتون بالکل ٹھیک کہتی ہیں! واقعی حقیقی ترقی جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔" پادری صاحب میری طرف متوجہ ہو گئے۔ غصے سے ان کے ماتھے اور چہرے پر شکنیں پڑ چکی تھیں۔ انھوں نے کہا "اگر میرا بھی یہی خیال ہوتا تو میں اسی رات خودکشی کر لیتا"۔ چونکہ خودکشی کرنا عیسائیوں میں بھی اتنا ہی گناہ ہے جتنا مسلمانوں میں ہے۔ مجھے یہ جملہ کافی انکشافی لگا۔ مجھے پہلی مرتبہ یہ بات سمجھ میں آئی کہ ترقی میں یقین نے کس حد تک مذہب میں یقین کی جگہ لے لی ہے۔

میں نے یہ بات اس لیے کہی کہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت کم ایسے مسلمان ہیں (اور وہ مسلمان تو بالکل نہیں جو مسلسل یہ اعلان کرتے رہتے ہیں کہ اسلام ایک

ترقی پسند مذہب ہے) جو ترقی کے اس واہمے یا افسانے کے پورے مضمرات کو بخوبی سمجھ سکیں۔ اگر یہ صحیح ہے، یا کم از کم مغربی کلچر میں جس طرح اسے سمجھا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم لوگ اپنے زمانے میں زیادہ عقلمند اور بہتر ہیں اگلے وقتوں کے لوگوں سے۔ اور یہ کہ مذہب کے بارے میں ہماری سمجھ بوجھ ان سے برتر ہے۔ اس سے بڑی انقلابی تبدیلیوں یا بدعت کے لیے راہ کھلتی ہے۔ مسیحی کلیساؤں میں بالکل یہی ہوا اور مجھ سے متواتر یہ سوال کیا جاتا ہے کہ آخر اسلام کا اس طرح ارتقا کیوں نہیں ہوتا۔ جب ہم بُری طرح پیش آتے ہیں یا بدتمیزی کرتے ہیں، اور جب مسلمان ایک دوسرے سے لڑتے ہیں اور ایک دوسرے پر بدعتی ہونے کا الزام لگاتے ہیں تو یہ ہمارے انحطاط کی نہیں بلکہ ہماری پس ماندگی کی علامت سمجھی جاتی ہے اور وہ لوگ جن کے دلوں میں ہمارے لیے کوئی نرم گوشہ ہے کہتے ہیں: بے شک ہم سمجھتے ہیں، آپ لوگ ابھی اپنے مذہب کی محض پندرہویں صدی میں ہیں۔ آپ لوگوں کا بھی ہماری طرح وقت کے ساتھ ارتقا ہوگا اور آپ بھی پختہ ہو جائیں گے۔

چونکہ ترقی میں ایمان اس قدر لاکلام ادعائی اصول بن گیا ہے اور چونکہ حیات اور ممات کا عقیدہ کمزور پڑ گیا ہے تو جنّت یا دوزخ کا جو ہمارا تصوّر ہے اس تصوّر کی جگہ ایک مبہم سے یقین نے لے لی ہے کہ بالآخر مستقبل میں جب ہم کو مرے ہوئے عرصہ گزر گیا ہوگا، سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔ اسی روئے زمین پر ایک جنّت وجود میں آئے گی گو ہم بدقسمتی سے اسے نہ دیکھ پائیں گے۔ اس عقیدۂ باطل کی قربان گاہ پر بہت سی زندگیاں قربان کر دی گئیں۔ وہ لوگ جو مذہب کے سخت مخالف ہیں ہمیشہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہب کی وجہ سے لاتعداد ہی جنگیں ہوئی ہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ کوئی یہ شمار کرنے میں آج تک کامیاب ہوا کہ کتنے کروڑ مرد، عورتیں اور بچے اس صدی میں ترقی اور ایک بہتر دنیا کو جنم دینے کے نام پر ذبح کر دیے گئے۔ اس عقیدۂ باطل کی تکمیل مارکسزم۔لینن ازم میں ہوئی۔

مارکس کے نظریات، اس کے بظاہر سائنٹیفک نظریات اس صدی کے اوائل ہی

بن تقویم پارینہ بن چکے تھے۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ حقیقت بہت بڑی تعداد میں ذہین اور نیک نیت لوگوں کو ان نظریات سے پُرجوش یقین کلّی کے ساتھ وابستگی سے باز نہ رکھ سکتی۔ یہ بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان کو ایک کلّی اور مکمل سچائی کی ضرورت ہے جس کے لیے وہ اپنے کو پوری طرح وقف کردے۔ تاہم اس نظریے کو جب عملی جامہ پہنایا جائے گا تو اس نظریے کے مطابق اس شاندار مستقبل کے آگے جب اس روئے زمین پر مارکسی جنت قائم ہو چکی ہوگی، انسانی تکلیفوں اور صعوبتوں کی کوئی اہمیت نہیں اور وہ کسی شمار قطار میں نہیں۔ یہ مخلوق انسانی اپنے نجی مفادات، اپنے رسم و رواج اور اپنی سرکشی کے ساتھ اس یوٹوپیائی خواب کے حقیقت بننے کی راہ میں حائل ہوگئی۔ لیکن اس مخلوق کو انسان نہ سمجھا گیا بلکہ انھیں سڑک کے بیچوں بیچ بڑی رکاوٹ مانا گیا۔ ایسی رکاوٹیں جنھیں دور کرنے کے لیے ان پر بُلڈوزر چلا کر انھیں اجتماعی قبروں میں دھکیل دینا چاہیے۔ تمام یوٹوپیائی خوابوں کا یہی حشر ہوتا ہے جب ہم ان سے بہرہ ور ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجھے ایسے مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت ڈر لگتا ہے جو اپنے اسی زمانے میں رسول اللہ کے زمانے کے مدینے کا کامل اسلامی معاشرہ دوبارہ قائم کرنے کا خواب دیکھتے ہیں۔ اس وقت اور اس کے بعد کے ایک مختصر عرصے کو چھوڑ کر اس دنیا میں کوئی کامل معاشرہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی بنیادی فطرت کبھی نہیں بدلتی اور کیسے بدلے! اس لیے کہ اللہ کی باتیں تو بدل نہیں سکتیں۔ اس کے اندر ایک خالی جگہ ہے جسے صرف خدا پر ایمان و یقین رکھنا ہی پُر کر سکتا ہے۔ جب انسان عبادت اور پرستش کے ایک ماورائی مقصد سے محروم ہو جاتے ہیں کہ جس مقصد کی ضمانت عالم بالا سے براہ راست الہام کے ذریعے دی گئی ہو تو وہ ہمیشہ اس دنیا میں کوئی نہ کوئی شے یا ذات تلاش کر لیتے ہیں جس پر اپنی پرستش کو مرکوز کریں۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے۔ ہم نے اس بات کو اس تعصب، جنون، تشدّد یا کٹڑپن میں دیکھا ہے جو ہماری اس صدی کی نازازم سمیت بڑی سیاسی تحریکوں کی خصوصیت رہی ہے۔ ہم نے اسے ہکسلے کی امنگوں اور حوصلوں میں دیکھا ہے۔

ہکسلے انیسویں صدی کا ممتاز ترین سائنس داں تھا جو سائنس کی پادریت یا "سائنس کی کی پرستاری" قائم کرنا چاہتا تھا۔ مغرب میں بہت سے لوگوں کے نزدیک سائنٹیفک صداقت میں یا جو سائنٹیفک صداقت معلوم ہوئی ہو اس میں یقین رکھنا ایک ایسی خوبی ہے جو ہم عموماً مذہبی عقیدے اور یقین سے وابستہ کرتے ہیں۔

بہرحال اب انسان کے مسائل کے سیاسی حل پر یقین کم ہوتا جا رہا ہے اور اسی طرح جدید سائنس کی ناقابلِ تردید سچائیوں پر سے بھی ایمان اُٹھ رہا ہے۔ اس لیے آج کل چاروں طرف صحیح معنوں میں مذہبی عقیدے کی بے پناہ چاہت اور رغبت نظر آرہی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ لوگ روایتی مذہب یعنی مسیحیت کی طرف مراجعت کے لیے تیار ہیں۔ یہ بات میں مغربی دنیا کے حوالے سے کر رہا ہوں۔ شیطان کو اپنے مقصد سے اتنی آسانی سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ لوگ ذاتی آزادی کے اس حد تک عادی ہو گئے ہیں کہ وہ تمام پابندیوں سے صرف نظر کر لیتے ہیں اور مسلکِ انسانیت کی رو سے نفس کو رفعت دینے یا اسے بڑھانے چڑھانے سے روایتی مذہب اپنی پابندیوں اور نفس کشی کی بناء پر ناپسندیدہ اور نامرغوب ہو جاتا ہے۔ نئے مذہبوں کو ایجاد کرنا زیادہ آسان، کم مقتضی اور زیادہ آسائش بخش ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے اینگلوسیکسن حصے میں خصوصاً اس گرسنگی کی تسکین کے لیے نئے نئے مسلک پیدا ہوتے جا رہے ہیں لیکن اس بھوک کو اصلی تغذیہ سے نہیں بلکہ نقلی غذا سے مٹایا جاتا ہے۔

یہ مسلک جو اکثر مذہب "عہد نو" سے متعلق ہوتے ہیں، ان کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں لیکن ان سب میں ایک بات مشترک ہوتی ہے وہ سب ماورائیت کے منکر ہیں یا وہ ماورائی حقیقت کے امکانات سے پہلو تہی کرتے ہیں اس لیے یہ مسلک، مذہب فطرت قسم کی کوئی شکل اختیار کر سکتے ہیں جیسے "زمین کی دیوی" میں عقیدہ رکھنا۔ یا پھر وہ بدھ مذہب سے، ہندو ویدانت سے یا تصوف سے کچھ عناصر مستعار لے لیں گے۔ ان مستعار عناصر کو یوں کہیے کہ افقی سطح یعنی دنیاوی سطح پر لے آیا جاتا ہے اور پھر

انھیں ایسے عقیدوں میں شامل کرلیا جاتا ہے جو نفس کو سراہتے ہیں اور اس کی بے لگام حسب مرضی جولانی کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ وہ شہوانیت کو مذہبی تجربے کا بدل قرار دینے کے لیے اس میں عاشقانہ تصوّف کے عناصر بھی شامل کرسکتے ہیں۔ یہ لوگ نشاۃ الثانیہ اور روشن خیالی کی غلطیوں سے اپنا دامن پاک نہیں کرسکے۔

آج مغربی انسان یہ نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور کہاں جارہا ہے۔ اسے ایک شناخت کی تلاش ہے خواہ وہ مذہبی شناخت ہی کیوں نہ ہو۔ وہ ایک ربط و تعلق اور ایک حوالے کی تلاش میں ہے لیکن روایتی مذہب کے انحطاط نے ایک ایسی صورتِ حال پیدا کردی ہے کہ ایک عام مرد یا عورت مذہب سے حیرت انگیز طور پر ناآشنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مسلک جن میں ایک بے وقوف بچّے کے لیے بھی کسی کشش کی آپ توقع نہیں کرسکتے انھیں پختہ کار لوگ جو کسی طرح بھی بے وقوف نہیں، بہ آسانی قبول کرلیتے ہیں۔

جہاں تک اکثریت کا تعلق ہے سائنس میں یقین واقعی کم نہیں ہوا ہے گو مزاج و ماہیت میں کچھ تبدیلی آئی ہے کیوں کہ خود سائنٹیفک تناظر میں تبدیلیاں آئی ہیں۔ ہم اسے سائنسیت کہتے ہیں کیوں کہ یہ درحقیقت معاصر ماہرینِ طبیعیات کے پیچیدہ نظریات اور قیاسات پر مبنی نہیں۔ یہ ماہرینِ طبیعیات کچھ نہ کچھ گنجائش ناقابلِ ادراک یا ناقابلِ فہم باتوں کے لیے بلکہ الوہی پہلو کے لیے بھی چھوڑ دیتے ہیں لیکن اس مبہم تصوّر کے ساتھ کہ سائنس ہر چیز کی تشریح و توجیہہ کرسکتی ہے اور ہر ممکن سوال کا جواب دے سکتی ہے۔ یہ عہد "عہدِ عرفان" کہلاتا ہے جب کہ یہ واقعی عہدِ جہالت یا عہدِ لاعلمی ہے۔ لاعلمی ہر اس چیز کی جو حقیقتاً اہم ہے۔ الہام سے انکار نے اور ذہنی وجدان سے انکار نے (جسے ایک داخلی احساس کہہ کر مسترد کردیا جاتا ہے اسے اس مستند صداقت کا پرتو نہیں سمجھا جاتا جو خدا کی طرف سے ہمارے دلوں میں اُتاری گئی ہے) جدید مغربی انسانیت کو ناقابلِ تصوّر حد تک غریب اور فرومایہ کردیا ہے۔

اب کہیں کوئی یقینی رہنمائی نہیں ملتی۔ مسیحی کلیساؤں نے لوگوں کو مایوس کر دیا ہے کیونکہ وہ خود ہر جدید فریب و سراب کے سحر میں ہیں اور انھوں نے بڑی مستعدی سے اس دور کی تمام غلطیوں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے۔ یوں کہیے کہ بجائے اس کے کہ وہ ایک طرف ہو کر ایک متبادل اور بنیادی طور پر مختلف تناظر پیش کرتے وہ خود انبوہ کے نقشِ قدم پر گامزن ہیں۔ انھوں نے زیادہ تر اس عام خیال کو قبول کر لیا ہے کہ عقیدہ یا ایمان ایک غیر معقول اور خلافِ عقل چیز ہے اور عقلِ سلیم یا معمولی فہم و فراست کے برعکس ہے انھوں نے اپنی ذہنی شخصیت کھو دی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے پیروؤں کو یہ ماننے پر راغب نہ کر سکے کہ ایک ماورائی حقیقت ہے اور عاقبت کی زندگی ہمارے اس مختصر وجود سے کہیں "زیادہ بہتر اور دیرپا" ہے۔ اپنی اس کوشش میں مایوس ہو کر وہ بھی علائق دنیوی کے بندے ہو گئے اور خالص دنیوی معاملات میں لگ گئے۔

اب مجھے یہ مزید کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ وہ لوگ جو جدیدیت، عقلیت اور سائنسیت کی غلطیوں سے اکتا گئے ہیں اور جو ان فریبوں سے پیچھا چھڑانا چاہتے ہیں ان کے لیے ایک گھر، ایک پناہ گاہ ہمیشہ حاضر ہے: اسلام۔ بہرحال ہمیں یہ امید رکھنی چاہیے کہ ہماری امّت کے رہنما اور دانشمند لوگ اس دام میں نہ پھنسیں گے جس میں مسیحیت پھنس چکی ہے اور اپ ٹوڈیٹ اور ترقی پسند ہونے کے شوق میں ان کے نقشِ قدم پر نہ چلیں گے۔ ہمیں دعا کرنی چاہیے کہ اللہ ہمیں اس گمراہی اور روگردانی سے محفوظ رکھے۔ ▲▲

ہماری تعلیم اور تخلیقی اظہار

[ایک مذاکرہ]

ڈی۔ایچ۔لارنس

ایزرا پاؤنڈ

وائٹ ہیڈ

انتظار حسین

پروفیسر حمید احمد خاں

ڈاکٹر نذیر احمد

ڈاکٹر محمد اجمل

سجاد باقر رضوی

ابتدائیہ

ڈی۔ایچ۔لارنس

"ہمارا موجودہ نظامِ تعلیم ہمارے معاشرتی وجود کے لیے سخت خطرناک ہے اس سے کچی پکی معلومات رکھنے والے نوجوان پیدا ہوتے ہیں جنھیں فہم و بصیرت کے پورے کاروبار ہی سے بیر ہوتا ہے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری جیسی کچھ دنیا ہے اس میں پیسے کے سوا کسی چیز کے معنی نہیں ہیں۔ ہمارا نظامِ تعلیم بالواسطہ طور پر یہی اقرار کرتا ہے کہ پیسے کے سوا کسی چیز کے کوئی معنی نہیں ہیں لیکن انسانی آدرشوں کا ایک ہلکان خول تیار کر دیتا ہے جس میں انسانی شرافت اسکول کی زندگی کے مختصر سے زمانے میں اور اتوار کے اتوار چند گھنٹوں کے لیے احمقانہ سوانگ بھرتی ہے۔"

"تو پھر کھیلا کہاں ہے؟ نظامِ تعلیم میں؟ لیکن یہ کہہ کر تو آپ نے کچھ بھی نہیں کہا۔ نظام بہرحال حاصل ہوتا ہے۔ انسانی نفس کا، انسانی تمناؤں کا۔ ہم مشین کو ملعون ٹھہراتے ہیں۔ مگر یارو مشین کس نے بنائی ہے؟ کیا ہم نے نہیں بنائی؟ ... نظام ہمارے اندر ہوتا ہے۔ ہم سے باہر وہ کہیں موجود نہیں ہے۔ مشین اگر ہمارے اندر نہ ہوتی تو کبھی ہمارے ہاتھوں وجود میں نہ آتی۔ تو موردِ الزام ہم خود ہی ہیں۔ اپنے اندر کے سوا ہمیں کسی چیز کو بدلنے کی ضرورت نہیں ہے۔"

انتظار حسین

ہمارا موجودہ نظامِ تعلیم مغرب سے مستعار ہے اور مغرب کے نظامِ تعلیم کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ وہاں ہومر کتاب کے ذریعے پڑھایا جاتا ہے۔ وہ بدنصیب تہذیب یونیورسٹیوں سے پٹی پڑی ہے مگر داستان گویوں اور کہانیاں سنانے والی نانیوں دادیوں سے محروم ہو چکی ہے اس لیے وہاں ہومر پر تنقید بکثرت ملے گی مگر ایلیڈ اور اوڈیسی اس تہذیب کے لیے روحانی واردات میں ہیں۔

واضح رہے کہ اس بیان میں میری فقرے بازی سے زیادہ وائٹ ہیڈ کی فکر کو دخل ہے۔ وہ شخص مغرب کی یونیورسٹیوں سے تنگ آ کر اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک معاشرے میں تہذیب کی سب سے بڑی نمائندہ وہ عورتیں ہوتی ہیں جو یوں غیر تعلیم یافتہ ہوں مگر جنھوں نے دنیا دیکھی ہو اس لیے کہ وہ جامد خیالات کے بوجھ سے بچی ہوئی ہوتی ہیں۔ جب یونیورسٹیاں جامد خیالات کا گہوارہ بن جائیں تو علم تخلیقی طاقت نہیں بن پاتا۔ افلاطون کا زمانہ بہت اچھا تھا کہ علم معلومات نہیں تھا تخلیقی عمل تھا۔ اس وقت علمی سرگرمی اور تخلیقی سرگرمی شیر و شکر تھے۔ اس لیے افلاطون فلسفی بھی تھا اور شاعر بھی تھا اور لارنس اس کے مکالمات کو ناولوں کے طور پر پڑھتا ہے۔

ہماری تعلیم اسی تہذیب کے ٹکڑوں پر پل رہی ہے جہاں ناول اور فلسفہ دو ٹکڑے ہو چکے ہیں۔ اس تعلیم کے زیرِ اثر ذات ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اظہار پاتی ہے۔ مگر تخلیقی اظہار پوری ذات کے اظہار پانے کا نام ہے۔ جو تعلیم پوری ذات کے اظہار کی گنجائش پیدا نہیں کرتی وہ نہ بڑا شاعر پیدا کر سکتی ہے، نہ بڑا سائنس داں نہ بڑا سپہ سالار۔ اس کے بطن سے چند نک چڑھے افسر اور بہت سے تابعدار کلرک ہی پیدا ہو سکتے ہیں یا پھر ٹیڈی لڑکے پیدا ہوں گے مگر کوئی بڑا عاشق ظہور نہیں کرے گا۔ بات یہ ہے کہ ہم ادب کی بات کرتے وقت یہ بات بالعموم بھول جاتے ہیں کہ ادب تخلیقی اظہار کی واحد صورت نہیں۔

یہ عمل تو بچّے کے جھنجھنا بجانے اور چڑیا کے گھونسلے سے انڈے چرانے سے شروع ہوتا ہے اور سیاسی سرگرمی اور سائنسی غور و فکر کی منزل تک جاتا ہے۔ ادب اس پورے عمل کا حاصل ہے۔ اگر اس عمل میں کہیں رخنہ پڑ گیا ہے تو ادب تخلیقی اظہار کی موثر صورت نہیں بن سکتا۔ اور اس لیے ادیب صرف اپنے آپ سے سروکار نہیں رکھتا بلکہ پورے معاشرے کے تخلیقی عمل پر اسے نظر رکھنی پڑتی ہے۔ ادیب سیاسی تحریکوں میں شوقیہ تو بھرتی نہیں ہوتے۔ اور ایزرا پاؤنڈ کے سر میں پھوڑا تو نہیں نکلا تھا کہ شعر کہتے کہتے اُستادوں سے اُلجھ پڑا اور لارنس نے ناول اور افسانے لکھتے لکھتے تعلیم کے مسئلے پر غور و فکر کرنا شروع کر دیا۔ بہر حال وہاں کی درس گاہیں شاعروں اور افسانہ نگاروں کو مہاں کرتی رہتی ہیں کہ تشکیل پاتے ہوئے ذہنوں کو جیتے جاگتے تخلیقی ذہن سے کچھ تو حرارت پہنچے۔

ایسے نظام تعلیم میں ذہن و تخیّل کی تربیت تو نہیں ہو سکتی۔ بس اتنا ہی ہو سکتا ہے کہ علم بصیرت بننے کے بجائے معلومات بن کر رہ جائے اور ملازمت حاصل کرنے کے کام آئے تو ہمارے ادب کی ایک سپلائی لائن اس طرح منقطع ہو گئی۔

پروفیسر حمید احمد خاں

واقعہ یہ ہے کہ ہمارے مدرسوں اور کالجوں میں خود نصاب کی تدریس یا تحصیل بھی صحیح طور پر نہیں ہو رہی ہے۔ غالباً ہماری درس گاہ میں اساتذہ کا ایک حصّہ کوتاہ کار اور کم کوش ہے۔ اسی طرح طلبہ کا ایک حصّہ تحصیل علم کے بجائے امتحان میں کامیاب ہونے کے ناجائز وسائل کی تلاش میں رہتا ہے۔ باقی رہی نئے معانی کی تخلیق سو وہ کالعدم کی حیثیت رکھتی ہے۔ آج سے پچاس برس پہلے بھی یہی کیفیت تھی اس کوتاہی کو دورِ حاضر کی خصوصیت

مذکورہ بالا صورتِ حال کی ذمّے داری بڑی حد تک ہمارے نظامِ تعلیم پر ہے۔ ہمارے اساتذہ اسی بنجر نظام کے اسیر احساسِ مقصد سے عاری، قوم کی علمی و تہذیبی

روایات سے لاتعلق اور اخلاقی شعور سے بے بہرہ نظامِ تعلیم کی پیداوار ہیں۔

نظامِ تعلیم سے قطع نظر خود ہمارا معاشی اور معاشرتی نظام بھی اس مجموعی بے حاصلی کی تخلیق میں حصّہ لیتا ہے۔

ڈاکٹر نذیر احمد

ہر استاد نہ تخلیقی کام کی اہلیت رکھتا ہے نہ کرتا ہے اور اس حقیقت کا علم اتنا عام ہے کہ محکمۂ تعلیم تک کسی استاد سے یہ نہیں کہتا کہ وہ تعلیمی مطالعے کی طرح تخلیقی کام بھی کیا کرے۔

میں ذاتی طور پر کوئی تخلیقی کام نہیں کرتا، غالباً کر ہی نہیں سکتا۔ اس لیے میں تخلیقی کام والوں کی نفسیات اور کردار کا محاسبہ نہیں کر سکتا۔ تاہم میرا اندازہ ہے کہ ہمارے کسی اُستاد کو اس کا تخلیقی کام اپنے اندر اتنا محو نہیں کر دیتا کہ وہ اپنا تعلیمی فرض بھول جائے۔ اکثر اساتذہ کا تدریسی کام اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اسے کرتے کرتے بالکل تھک جاتے ہیں اور تخلیقی کام کی کوئی اہلیت رکھتے بھی ہوں تو اسے نہیں کر سکتے۔

اس افتراق کا باعث (یعنی اُن حالتوں میں جہاں کوئی اُستاد باوجود تخلیقی صلاحیت رکھنے کے تخلیقی کام نہیں کرتا) نہ نظامِ تعلیم ہے نہ اُستادوں کا رویّہ بلکہ ہماری معاشی تنگ دستی ہے۔ اگر تخلیقی کام کی قیمت منڈی میں اتنی ہو کہ صاحبِ تخلیق اس سے روٹی کما سکے تو نہ اسے مدرسے جانے کی ضرورت ہوگی نہ وہ "مدرسہ بُرد" ہوگا۔ تخلیقی کام کی اچھی قیمت پڑنے سے یہ خوف تو ہے کہ کچھ پر کاذب مدعیانِ تخلیق کو بھی فروغ ہوگا۔ لیکن اس کا ہرج بھی کیا ہے۔ اگر کاذب انجینئر، کاذب ڈاکٹر اور کاذب عمّال روٹی کما لیتے ہیں تو کاذب ادیب، مصوّر اور موسیقار بھی کیوں نہ کمائیں۔ اس سے اصلی فن کار

کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ جس طرح کبھی کبھی اچھا انجینئر، اچھا ڈاکٹر اور اچھا حاکم ہمارے معاشرے میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح کبھی کبھی سچا فن کار بھی پیدا ہوگا اور پل جائے گا اور یہ کافی ہے۔

فی نفسہٖ ذہن کے فعل میں اور تخیّل کے فعل میں کوئی لازمی تضاد نہیں۔ دونوں چیزیں انسان میں، خواہ وہ استاد ہی کیوں نہ ہو اکٹھی رہ سکتی ہیں، اور ان دونوں کی تربیت موجودہ نظامِ تعلیم میں عین ممکن ہے۔ لیکن ہمارے ملک کے مجبور کرنے والے افلاس میں یہ ہوتا ہے کہ تھوڑے سے اُستادوں پر سیکڑوں ہزاروں شاگردوں کا بوجھ لاد دیا جاتا ہے جو قاطع تخلیق و تعلیم ہے۔ پھر مدرسوں میں نہ اچھے کتب خانے ہیں نہ ڈھنگ کی لیبارٹریاں نہ کھیل کے میدان۔ ہر طرف احتیاج اور ضرورت مندی کی مار پڑ رہی ہے جس سے دماغوں میں یبوست اور دلوں میں تلخی پیدا ہوتی چلی جاتی ہے۔ وہ فطری تقاضا جو ہر بڑی عمر اور بڑی سمجھ اور دو یار رکھنے والے میں پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ وہ اپنے نوجوانوں کو اپنے علم میں سے کچھ حصّہ تفویض کرے، موجودہ حالت میں پورا نہیں ہوتا، کیوں کہ اُستاد کے اپنے فرزند و زن کے معاشیاتی تقاضے اتنے شدید ہیں کہ وہ پہلے تقاضے کو پوری طرح بروئے کار نہیں آنے دیتے۔

میں نے جو کہا تھا کہ تخلیقی قابلیت وہبی ہوتی ہے اکتسابی نہیں ہوتی، اعلیٰ درجے کی تخلیقی قابلیت کے متعلق کہا تھا۔ لیکن ایک کمتر درجے کی تخلیقی قابلیت تقریباً ہر عاقل اور بالغ انسان میں ہوتی ہے۔ ایسی صلاحیت کا وجود غنیمت ہے کیوں کہ سائنسی ریسرچ جس کا اب دنیا میں اتنا چرچا ہے، ایسی ہی قابلیت سے بڑھتی اور پھیلتی پھولتی ہے اور اس کی برکتیں جیسا کہ سب جانتے ہیں، انگریزی راج کی برکتوں سے بھی زیادہ ہیں۔ آرٹس میں ایسے لوگ تحقیق و تنقید کی بڑی بڑی ثقیل کتابیں لکھ سکتے ہیں جنھیں یورپ اور امریکہ کے ناشر بڑھیا کاغذ اور دیدہ زیب جلد بندی کے ساتھ شائع کرنے کو تیار نکلیں گے۔ ملک کا نام جو ایسی تخلیق سے روشن ہوگا وہ الگ! یہ اصحاب پڑھا بھی سکتے ہیں اور خود بھی پڑھ سکتے ہیں۔

بہرصورت میرا عام تاثر یہ ہے کہ کالج اور مدرسوں کے اُستادوں پر شاگرد پڑھانے کا کام اتنا زیادہ لاد دیا جاتا ہے کہ وہ ایک مستقل تھکن میں مبتلا رہتے ہیں اور اگر وہ کوئی تخلیقی قابلیت رکھتے بھی ہیں تو وہ بروئے کار نہیں آتی۔ فی الحقیقت تخلیقی اور درسی کام میں کوئی تضاد نہیں۔ تخلیقی کام کرنے والا تھوڑا بہت درسی کام بھی کرلے تو اُسے کوئی نقصان کا احتمال نہیں، علیٰ ہذالقیاس کسی درس کار کی تخلیقی قوت کا محض تدریس سے زیاں نہیں ہو جاتا۔

ڈاکٹر محمد اجمل

ہمارے تعلیمی اداروں میں علمی سرگرمیاں بھی کچھ زیادہ نہیں اور تخلیقی سرگرمیاں تو سرے سے مفقود ہوتی جارہی ہیں۔ علمی کاروبار تو چلتا رہتا ہے۔ لڑکے سائنس اور ادب وغیرہ کی کتابیں پڑھتے رہتے ہیں۔ لیکن اُن میں علم وفن کے ساتھ بھی کچھ ایسا تخلیقی لگاؤ نظر نہیں آتا۔ اکثر و بیشتر طلبہ کے نزدیک علم و ادب محض توارد اور تکرار کا نام ہے، حافظہ کے تحفظ اور یادداشت کی میکانکی تربیت کا نام ہے۔ ہمارے ہاں الفاظ کے متعلق دو متضاد رویّے یکجا ہو گئے ہیں، ایک رویّہ تو یہ ہے کہ الفاظ چند لایعنی آوازوں کا نام ہے، چند صوتی حرکات کا، جن کے نتائج و عواقب فضا میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ امتحان کی خاطر ان الفاظ کو ازبر کرلیا جائے تو کافی ہے۔ امتحان کے بعد ان الفاظ کو ذہن سے محو کر دیا جائے تو مناسب ہے۔ دوسرا رویّہ یہ ہے کہ الفاظ نہایت اہم ہیں۔ شخصی اور ذاتی تعلقات میں لفظوں سے متعلق حساسیت، اس قدر شدید ہے کہ فلاں نے یہ کہا ایک خبط ایک جنون کی مانند ذہن پر مسلّط ہو جاتا ہے۔ تعلیم و تدریس میں الفاظ کے متعلق پہلا رویّہ اکثر طلبہ کی شخصیت کا جزو بن چکا ہے۔ لاطائل الفاظ جن کے ذریعے امتحان پاس کرتا ہے اس کٹھن اور غیر فطری آزمائش میں سے گزرنا ہے اور اس آزمائش سے گزرنے والوں کو اکثر اساتذہ ممتحنین کی ناانصافی کا خدشہ رہتا ہے لیکن یہ خدشہ بھی الفاظ سے بدگمانی کا نتیجہ ہے۔ یہ غیر یقینی مبہم امتحان

کس چیز کا ہے؟ الفاظ کا، اور یہ لاطائل الفاظ تو لاطائل ہیں ہی ممتحن بھی انھیں صدا بصحرا سمجھے گا۔ اور ناانصافی سے کام لے گا۔ یہ "ناانصافی" دراصل اپنے آپ سے ناانصافی کی گونج ہے۔ الفاظ سے بدگمانی کا پرتو ہے۔ یہ اس جبر کے خلاف بغاوت ہے جو اساتذہ ان الفاظ کو پُرمعنی بنانے کے سلسلے میں استعمال کرتے ہیں جنھیں اپنے احساس کی روشنی میں لایعنی سمجھتے ہیں۔ یہ حال تو علمی سرگرمیوں کا ہے، کہیں کہیں اس قسم کی "سرگرمی" نظر آتی ہے، لیکن بسا اوقات اس کے ساتھ دل گرم نہیں ہوتا ورنہ یہ "درد سری" درد سری ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ علمی سرگرمی تخلیقی سرگرمی نہیں بن پاتی، ورنہ جہاں علمی سرگرمیوں کی آب و تاب اور رونق ہو وہاں تخلیقی سرگرمیاں بھی چھپا جاتی ہیں، علم ایک پھیلتی ہوئی آگ ہے جس کی طرف تخلیقی رویّہ اختیار نہ کرنے سے لاعلمی اور جہالت کی سرد منزل پر تو انسان نہیں پہنچتا لیکن نیم علمی کے خطرناک دورا ہے پر ہراساں ہو کر پیچھے کی طرف بھاگتا ہے۔ علمی اور تخلیقی سرگرمیوں کے لیے جس ریاضت اور صمیمیت قلب کی ضرورت ہے، وہ ہمارے طلبہ میں نہیں ہے۔

کچھ حد تک اس حالت کے ذمّے دار ہمارے اساتذہ بھی ہیں، لیکن اس لیے نہیں کہ وہ کم علم ہیں یا انھیں علم و ادب سے شغف نہیں بلکہ اس لیے کہ اُن میں یہ جرأت نہیں کہ اس نظامِ تعلیم کو بدل سکیں اور اس کے خطرناک پہلوؤں کے خلاف احتجاج کر سکیں، جرأت کی یہ کمی ایک خاص قسم کی فرسودگی اور ذہنی آسودگی سے پیدا ہوتی ہے کہ اگر اس نظام کے اصول، اس کے قوانین، صدیوں سے بدستور چلے آرہے ہیں۔ تو ہم کون ایسے ہیرو ہیں کہ انھیں بدلنے کے متعلق غور و فکر کریں یا منصوبے تیار کریں اور اس تساہل میں الفاظ سے بدگمانی بھی پنہاں ہے۔

میرے نزدیک اس نظامِ تعلیم کی خرابیوں کی جڑ اس کا طریق امتحان ہے، ہمارے امتحان تخلیقی علامتوں کی آزمائش نہیں۔ مردہ حافظہ کی استطاعت کا اندازہ کرتے ہیں، مونتزلاں نے کیا خوب کہا تھا: "حافظہ احمقوں کی ذہانت ہے۔"

سجاد باقر رضوی

طلبہ کی تخلیقی زندگی اور ان کی اعلیٰ تخیلاتی سطح کا تعلق صرف تدریسی اداروں سے ہی نہیں ہوتا، اس لیے کہ تدریسی ادارے بھی پوری قومی زندگی کا محض ایک شعبہ ہوتے ہیں۔ آپ کسی قوم، کسی ملک کی تخلیقی زندگی کا اندازہ لگانا چاہیں تو وہاں محض یہ دیکھیں کہ زندگی کی ایسی کون سی سرگرمیاں ہیں جن سے پوری قوم سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے وہ کون سی سرگرمیاں ہیں جن سے پوری قوم جذباتی طور پر وابستہ ہے اور جن سے وہ جذباتی سکون حاصل کرتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ دیکھئے کہ اس قوم میں اعلیٰ و ادنیٰ کے معیارات کیا ہیں۔ اس قوم کے عزائم کیا ہیں، اس کا نصب العین کیا ہے۔

یہاں جب میں پوری قومی زندگی کی بات کرتا ہوں تو میری مراد قوم کے اس طبقے سے ہے جو دانش وروں کا طبقہ ہے اور دانش وروں میں میں ہر اس فرد کو شامل کرتا ہوں جو فعال ذہن رکھتا ہے، سوچنے سمجھنے کا اہل ہے اور اعلیٰ و ادنیٰ میں تمیز کر سکتا ہے۔

تعلیمی اداروں کی دنیا، اُس کے نوجوان طلبہ اور مقابلتاً بزرگ اساتذہ پوری قومی و معاشرتی زندگی کا حصّہ ہوتے ہیں۔ اور اسی لیے ان کا طرزِ احساس و طرزِ فکر ان کا زندگی برتنے کا رویّہ سب کسی حد تک پوری معاشرتی زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اور آپ اپنی قومی و معاشرتی زندگی کو دیکھیں اور تھوڑی دیر کے لیے مادی ضروریات کی اہمیت، فراہمیٔ زر و نقد کے ساتھ ایک والہانہ لگاؤ الہ دین کے چراغ اور علی بابا کے "سم سم" کی کھوج سے قطع نظر کیجیے تو بھی آپ کو دانش وروں اور سمجھ بوجھ رکھنے والے انسانوں کی تخلیقی و تخیلاتی زندگی کے بنجر ہونے کا شدید احساس ہوگا۔ آپ بسا اوقات حکومت کے کسی اعلیٰ اہلکار سے یہ سنیں گے کہ اساتذہ کوئی کام نہیں کرتے، مکھیاں مارتے ہیں اور وہی طلبہ کی بے راہ روی کے ذمّے دار ہیں۔ کبھی کسی اعلیٰ سائنس داں سے یہ سنیں گے کہ یہ زمانہ شاعری اور قوّالی کا نہیں ہے، سائنس کا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی محترم نہیں ہے، نہ استاد، نہ شاعری، نہ فلسفہ، نہ سائنس اور نہ عقل۔ وجہ یہ ہے کہ اُستاد،

شاعری، فلسفہ، سائنس اور عقل کے لیے اختراعات کی بنیاد پوری قومی زندگی میں تخلیقی صلاحیتوں پر ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی قوم محض سائنس میں، یا محض شاعری میں مہارت حاصل کرے۔ ہوتا یہ ہے کہ پوری قومی زندگی کی تخلیقی صلاحیتیں مختلف شعبوں میں رونما ہوتی ہیں۔ البتہ اختراعی ذہن کسی شعبے میں زیادہ بروئے کار آتا ہے اور کسی میں کم۔

اب قومی زندگی کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ عزائم اور نصب العین اقدار ومعیارات اور اعلیٰ وادنیٰ کی تمیز ختم ہوگئی ہے یا ختم ہوتی جارہی ہے اور المیہ میرے نزدیک فنی و ادبی اصطلاح میں بھی علامت ہے تخلیقی صلاحیتوں کے ختم ہوجانے کی۔

ایسے حالات میں جب کہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں درس دینے والے اساتذہ طمع دنیا کا شکار ہوں، حکومت کے اہل کاروں کے مقابلے میں خود کو کم درجہ سمجھیں یا سمجھنے پر مجبور ہوں، ان کا کام فیکٹری میں کام کرنے والے مزدوروں کے کام کی طرح گھنٹوں اور وقت کی مدّت سے ناپا جائے اور اُن سے یہ امید کی جائے کہ وہ امتحان کے نتائج میں کامیاب طلبہ کی ایک مقررہ تعداد کے بعد ہی سالانہ ترقیوں کے اہل سمجھے جاسکتے ہیں تو ایسے حالات میں اساتذہ سے امید کرنا لاحاصل ہے کہ وہ طلبہ میں تخلیقی صلاحیتیں بیدار کریں۔

زندگی کے کسی شعبے میں تخلیقی صلاحیتیں صرف اُس وقت بروئے کار آسکتی ہیں جب کہ نہ اتنی آزادی ہو کہ لاقانونیت پھیل جائے۔ اور نہ اتنی پابندی ہو کہ ساری زندگی خارجی تنظیم کے بوجھ تلے دب کر رہ جائے۔ دراصل تخلیق نام ہے آزادی و پابندی کے اس تناسب کا جہاں یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کی بقا کے لیے ضروری جاتی ہیں۔ اساتذہ اور طالب علم دونوں کا ایک تخلیقی سطح پر رابطہ صرف اُس وقت

پیدا ہو سکتا ہے جب کہ تعلیمی اداروں کی فضا میں آزادی و پابندی کا یہ تناسب قائم کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر استاد اس بات پر مجبور ہو کہ اُسے اپنی سالانہ ترقی صرف اُسی وقت مل سکتی ہے جب کہ وہ طالب علموں کی ایک مقررہ تعداد امتحان میں ضرور کامیاب کرائے تو وہ یقیناً تعلیم کا ایک ایسا ڈھب ایجاد کرے گا جس کے ذریعے وہ طلبہ کو حقائق بہم پہنچائے جو ان کے لیے امتحان میں کامیابی کا سامان کریں۔ امتحان میں کامیابی کے سستے طریقے طالب علموں میں حقائق کو تخلیقی و تخیّلاتی سطح پر قبول کرنے کی صلاحیت بھی پیدا نہیں کر سکتے، صرف یہی نہیں بلکہ کچھ عرصے کے بعد یہ صلاحیت اساتذہ کے ذہنوں سے بھی مفقود ہو جاتی ہے اور پھر وہ طلبہ کے لیے جو خلاصے لکھتے ہیں انہی سے اپنے ذہن کی تازگی کا سامان بھی بہم پہنچاتے ہیں۔

پوری قومی زندگی میں نودولتیہ طبقے کی ذہنیت کا فروغ ایک اور طریقے سے تخیّلاتی و تخلیقی زندگی کی مَوت کا سبب بن رہا ہے۔ نودولتی طبقہ شعورِ ماضی سے بے گانہ ہوتا ہے، وہ اوپر کی تزئین سے اندر کے کھوکھلے پن چھپاتا ہے اور کاغذ کے پھولوں کو گلاب کے پھولوں کا بدل سمجھتا ہے۔ مال و دولت کو انسانی ضمیر کا بدل اور مقداری زندگی کو اقداری زندگی کا بدل سمجھتا ہے۔ تاہم تخلیقی زندگی کا تعلق شعورِ ماضی، انسانی ضمیر، اقداری دُنیا اور فطری احساسات سے ہے۔ تخلیقِ فطرت کے مظاہر کو ایک ہیئت و صورت عطا کرنے کا نام ہے، ایسی ہیئت و صورت جو چاہے سائنسی قوانین کی شکل میں وضع کی گئی ہو یا شعر کی شکل میں ڈھالی گئی ہو اور جسے دیکھ کر ہم فوراً ان فطری مظاہر کو پہچان سکیں جو اس کی ہیئت و صورت کے تابع ہیں۔ فطری مظاہر خارجی و داخلی حقائق کی صورت میں ساری کائنات میں بکھرے ہوئے ہیں تاہم انھیں کسی ہیئت، کسی صورت میں وضع کرنے کے لیے تخیّل کی آنکھ، تخلیق کی روشنی کی ضرورت ہے۔

ہم بھی گیت کی مالا گوندھیں دُکھ کے پھول چُنیں
لیکن آنکھ نہ ہو تو بیاسے دھاگا کون پروئے

اور یہی کام تدریسی اداروں کا ہے یعنی تخیل کی آنکھ کی روشنی کو بڑھانے کا کام، حقائق کو مربوط کرکے انھیں ایک رشتے میں پروکر ایک ہیئت وصورت عطا کرنے کا کام اور تخلیقی زندگی کو فروغ دینے کا کام۔

ان حالات میں تخلیقی سرگرمیاں بے معنی نظر آتی ہیں۔ جب پوری قوم کی جذباتی زندگی کی علامت، فلم اسٹار، کرکٹ، کوکا کولا اور ریڈی میڈ لباس ہو، اور جب قومی زندگی میں عزائم کے بجائے، امریکہ کی ایڈ پر گذارا کرنے کی لگن ہو اور جب انفرادیت حاصل کرنے کا آسان طریقہ مغرب کی بنجر کتابوں کا حوالہ ہو تو تخلیق و تخیل کا خدا حافظ۔■■

اُستاد کا مشن

ایذرا پاؤنڈ / ترجمہ: اعجاز احمد

معاشرے میں فن کار کی مثال منہ پر اُگے ہوئے اُن مونچھوں ایسے بالوں کی ہے جن کے ذریعے ٹڈے اپنے اردگرد کی چیزیں محسوس کرتے ہیں۔ اگر یہ بات صاف طور سے سمجھ میں نہیں آتی یا اس سے مرتب ہونے والے نتائج وضاحت طلب ہیں تو پھر میں یہ کہوں گا کہ فنکار اپنی قوم کی ذہنی زندگی میں Steam-Gauges یا Volto Meter کی حیثیت سے کام کرتے ہیں۔ وہ ایسے آلے ہیں جن سے ہر ہر خاصیت اور حرکت کا پتہ چلتا ہے اور وہ اپنے بیان میں صحت سے کام نہ لیں تو بے اندازہ نقصان بھی پہنچا سکتے ہیں۔ اگر آپ دیکھیں کہ کوئی شخص شفاخانے میں ناقص تھرمامیٹر پہنچا رہا ہے تو آپ اسے پرلے درجے کا کمینہ اور دھوکے باز تصوّر کریں گے۔ مگر عجب ستم ظریفی ہے کہ پچھلے پچاس برسوں سے امریکہ میں 'خیالات' کے ساتھ اسی قسم کا برتاؤ کیا جا رہا ہے اور خیالات کے ان بازی گروں سے کوئی پوچھنے والا نہیں کہ تمھارے منہ میں کے دانت ہیں۔

لہٰذا، اگر کوئی ایسا معجزہ ظہور میں آئے کہ مجھے Atlantic یا Canby Monthly کے مدیر اور اسی قسم کے دوسرے حضرات کو قتل کر دینے کی سعادت نصیب ہو جائے یا اگر میں ایسے ہی سیکڑوں حلیم الطبع اور خوش اخلاق اشخاص کو مار سکوں یا

ملک بدر کر سکوں جنھیں اپنے معزز ہونے کا مکمل یقین ہے اور جو اپنی غلط بیانی یا ذہنی بودے پن پر شرمندہ ہونے کے قطعاً نااہل ہیں تو مجھے گمان تک نہیں ہوگا کہ میں نے کسی آدم زاد کے خون میں ہاتھ رنگے ہیں۔

مجرموں کے ذہنی مشاغل نہیں ہوا کرتے۔ کیا ہمارے ادب کے اساتذہ اچھی طرح سے جان گئے ہیں کہ جو ادیب اظہار کے وقت تجربے کی اصل نوعیت برقرار نہیں رکھتا وہ در اصل اجتماعی ذہنی صحت کے حق میں زہر رہے؟ کیا ناظرین میں کوئی آواز ایسی ہے جو میرے اس بیان کو غلط ثابت کر سکے؟ کیا کسی قاری کا ذہن اتنا پست ہے کہ یہ بات اس کی سمجھ سے باہر ہو۔

ہمارے عہد کی تعلیم اور صحافت میں اس بات پر صحیح طور سے زور نہیں دیا گیا۔ لہٰذا پہلی تعلیمی اصلاح تو بس یہی ہے کہ "سچے بیان" کی ضرورت کا احساس دلایا جائے اور ادب کے متعلق کوئی غلط بیانی برداشت نہ کی جائے۔ بلکہ ایسے ہی گرفت کی جائے جیسے ہسپتال میں غلط چارٹ پر یا سائنس کی کسی تجربہ گاہ میں غلط تجربے پر کی جاتی ہے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتی تکبر سے مکمل اجتناب کرنا ہوگا اور اس تکبر سے اجتناب بہرحال ضروری ہے۔ تحریر پوری سوسائٹی کے متعلق ہو یا سماجی اور اقتصادی نظام سے متعلق یا خود ادب کے متعلق۔ اور اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ "مقامی تکبر" (Local Vanity) سے نجات حاصل کی جائے۔ آپ ہرگز کسی ایسے ڈاکٹر کو گوارہ نہیں کریں گے جو آپ کو سمجھانے کی کوشش کرے کہ ایک ہی قسم کے بخار کے مریضوں کا درجۂ حرارت سنگاپور کی بہ نسبت تسکاگو میں کم ہوتا ہے (جب تک کہ صحیح آلوں سے اس طرح کے فرق کا پتہ نہ چلتا ہو)

وجوہات ذاتی ہوں یا اقتصادی ہماری صحافت بہرحال ناقص ہو چکی ہے۔ اور اس میں ہمارے روزنامے بھی شامل ہیں اور ہفتہ وار اور ماہوار رسالے بھی۔ ان حالات میں صحافیوں اور رسالوں کی مدد کا انتظار کیے بغیر اپنے طور پر کام شروع

کردینے کی ذمّے داری ادب کے اساتذہ پر عائد ہوتی ہے۔

پوری قوم کی ذہنی زندگی کسی ایک شخص سے وابستہ نہیں ہوسکتی۔ معلّموں کا منصب یہ ہے کہ وہ قومی ذہن کی صحت برقرار رکھنے کی ذمّے داری قبول کریں۔ بڑے ادیب کی حیثیت بھی کسی ماہر یا علم طب کے محقق کی مانند ہوتی ہے۔ اگر تحقیق مکمل ہوجانے کے بعد بھی اس کے مطابق علاج کے نسخوں پر عمل نہ کیا جائے یا احتیاط نہ برتی جائے تو ایک معمولی ڈاکٹر اور خود محقق برابر کے سزاوار ہیں۔

آج اس بات کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں ہے کہ ایک ناقص اقتصادی نظام نے خیالات کا صحیح انتخاب کرکے سچّائی دریافت کرنا ناممکن بنادیا ہے۔ ان حالات میں پہلے مرض کی تشخیص اور پھر اس کا مداوا کرنا ہوگا۔

(۲)

تدریس کی اور استاد کی خامیوں کا اندازہ ہر شخص اپنے طور پر خود ہی کرسکتا ہے اور اگر کوئی شخص یہ کام کرنے چلا ہے تو اسے پہلے اپنے شعور کا ہی بخوبی جائزہ لینا پڑے گا۔ پھر دوسری ضرورت یہ ہے کہ وہ راستہ جانچا جائے جو بصیرت حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔

جس علامت سے وہ اغلباً سب سے پہلے دوچار ہوگا اسے ہم ذہنی تساہل کے نام سے تعبیر کرسکتے ہیں، یعنی تجسّس کی کمی، یہ خواہش کہ اس کے آرام میں کوئی خلل نہ پڑے، اس نوع کی کاہلی میں اور چند ایک مخصوص طریقوں سے اپنے آپ کو مشغول رکھنے کی عادت میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے۔

جب تک کہ استاد کو حقیقت کے تمام پہلو جاننے کی خواہش نہ ہو، یہ خواہش نہ ہو کہ جڑوں کو شاخوں سے اور شاخوں کو کونپلوں سے الگ کیا جائے اور مختلف اجزا کی متناسب قدر و اہمیت پر عبور حاصل ہو۔ اس وقت تک پورے نظام میں اس کی حیثیت مٹی کے بیکار پتلے کی مانند رہے گی۔

پچھلی ڈیڑھ صدی کا مرض "تجرید" رہا ہے اور یہ مرض تپ دق کے مصداق

پھیلتا چلا گیا ہے۔

مثال کے طور پر آزادی کا تصوّر ہی لیجیے۔ اٹھارہویں صدی میں اس کا بے حد مقدّس مرتبہ تھا اور ایک مربوط ہیئت بھی تھی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ "انسانی حقوق" میں آزادی کی جو تعریف ملتی ہے اس تعریف کے حوالے سے آدمی کو ہر وہ کام کرنے کا اختیار تھا جس سے دوسرے کو گزند پہنچے۔ تھوڑے ہی عرصے میں دوسرے کو گزند نہ پہنچانے والی اخلاقی قدر بھی رد کر دی گئی۔ آدمی کے معنی مسخ ہو کر محض یہ رہ گئے کہ دنیا کا اہل ترین آدمی بھی جی چاہے جتنی احمقانہ حرکتیں کرتا پھرے وہ جائز ہے اور اس کی حرکتوں سے جمعیت پر کسی بھی قسم کے اثرات مرتب ہوں اسے اسی طرح کی آزادی ہے۔

میں نے جان بوجھ کر ایسی مثال کا انتخاب کیا ہے جس کا ادب سے دور کا بھی واسطہ نہیں بنتا۔ جب ہمیں اسی قسم کا ذہنی کھوکھلا پن ادب کی تنقید میں یا پروگراموں کے اعلانوں میں ملتا ہے تو ہم ہر اس تحریر کو شبہے کی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں جس میں تخصیص سے اجتناب کیا گیا ہو۔ اور جو اصطلاح تخصیص سے مبرّا ہے معنی سے بھی مربوط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی اصطلاحیں اُستاد اپنے مبہم مفہوم کے ساتھ استعمال کرتا ہے کہ شاگردوں کے پلّے کچھ بھی نہیں پڑتا۔

ادب پڑھانے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ کسی ادیب یا شاعر کے متعلق کسی نقّاد کی رائے پر اظہارِ خیال کرنے کے بجائے مختلف قسم کی اچھی تحریروں کے نمونے شاگردوں کے سامنے رکھ دیے جائیں تاکہ وہ خود موازنہ کر کے کوئی رائے قائم کر سکیں۔ علم حیات کا کوئی بھی معلّم اس کو بتا سکتا ہے کہ جب تک دوسرے کو مخصوص چیزوں کے بارے میں علم نہ ہو آپ عام قسم کی گفتگو کے ذریعے اس کے لیے معلومات فراہم نہیں کر سکتے۔ اس طریقے سے معمولی مدرّس بھی شاگردوں کے ذہن میں تعصّبات اور غلط فہمیاں پیدا کیے بغیر اپنے علم کا بیشتر حصہ ان تک پہنچا سکتا ہے۔ اس نوعیت کی تعلیم نامکمل ہو سکتی ہے مگر حماقت آمیز یا شر انگیز نہیں ہو سکتی۔ اور اس طرح چند ایک مشہور ادیبوں کی یا پرانے ادیبوں کے خلاف نئے ادیبوں کی یا نئے ادیبوں کی ضد میں پرانوں کی طرف داری کا مضحکہ خیز

سلسلہ بھی ختم ہو جائے گا۔

امریکہ میں اشاعت کا سارا مسئلہ ہمیشہ یہی رہا ہے اور آج بھی یہی ہے کہ علم حاصل کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ آسان نسخے کس ترکیب سے تیار کیے جائیں۔ جب یورپ کا کوئی آدمی اپنے خیالات ذہن میں رکھنے سے تنگ آجاتا ہے تو وہ ایک کتاب لکھ ڈالتا ہے۔ کچھ عرصے بعد یہ کتاب چھپ بھی جاتی ہے پھر لندن کا کوئی تساہل پسند نقاد جسے کتاب سے کوئی خاص دل چسپی نہیں ہوتی، بھاگتے دوڑتے کتاب پر مضمون لکھ دیتا ہے، اور یہ سارے مدارج طے ہو جانے کے بعد نیویارک کے نقاد جو بالعموم نااہل بھی ہوتے ہیں اور جن کے اوسان بھی ٹھکانے نہیں ہوتے، لندن کے رسالوں سے ایک نیا مرکب تیار کرتے ہیں اور ان کا "نقطۂ نظر" امریکہ کے مخصوص تجارتی طریقوں سے عوام میں پھیلایا جاتا ہے۔ اس طرح "امریکی قاری" یا "استاد" تک پہنچتے پہنچتے ہر نئے خیال اور ہر نئی قسم کے ادب کو پندرہ بیس سال لگ جاتے ہیں۔

ایسے نظام میں قاری کو سچائیاں دریافت کرنے کا کوئی طریقہ میسّر نہیں آتا۔ اس کی پرورش مبہم اور تخصیص سے مبرّا بیانات پر ہوئی ہوتی ہے جن سے اس کا تجسّس قطعاً کند ہو چکا ہوتا ہے۔ English Journal جیسے رسالے بھی بے حد اذیت ناک جہالت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ لہٰذا عام افراد کو بھی قصور وار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

Little Review (امریکہ کا رسالہ جس کے لیے پاؤنڈ نے غیر ملکی مدیر کے فرائض انجام دیے تھے) کے ۱۹۱۷ء سے ۱۹۱۹ء تک کے فائلوں پر اگر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ معمولی سے معمولی باتوں کی اشاعت اور مقبولیت کے درمیان کتنا وقت گزر جاتا ہے۔ ڈگلس کی وہ معاشیات جو ان دنوں سینٹر کٹنگ نشر کر رہے ہیں اور آج کل حکومت کے زیرِ غور ہے۔ دراصل ۱۹۱۹ء میں بھی دستیاب تھی اور اس کا تذکرہ ۱۹۲۰ء میں بھی امریکہ کے چھوٹے رسالوں میں ملتا تھا۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اگر اس "معاشیات" پر اسی وقت صحیح طور سے غور و فکر کے مواقع فراہم

ہوجاتے اور عمل کرلیا جاتا تو ہمیں اس سارے بحران (مراد ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیان اقتصادی مشکلات سے ہے) سے ہو کر نہ گزرنا پڑتا اور ہمارے افلاس کا مداوا بھی ہوجاتا۔ اس ذکر سے میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ امریکہ میں اشاعت اور تعلیم کے درمیان خلیج محض "ثقافتی مضامین" تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ ان مسائل تک بھی پھیلی ہوئی ہے جن کا تعلق براہِ راست کروڑوں افراد کی موت اور زندگی سے، فاقہ کشی اور تن آسانی سے اور مصیبت اور آسائش سے ہے۔

(۳)

ہمارا ایڈیٹر سوال کرتا ہے کہ آخر کرنا کیا چاہیے۔

۱۔ ہر مدرس اپنے طور پر ضمیر اور شعور کا بغور تجزیہ کرے۔

۲۔ بصیرت حاصل کرنے کے لیے ارادہ پختہ کرے اور اپنے تساہل اور تعصب کو مردار کھال کی طرح اتار پھینکے۔

۳۔ سچائیوں کی دریافت کا مصمم ارادہ کیا جائے۔

۴۔ ایمان داری سے غور کیا جائے کہ علم کی یافت اور تشہیر کے لیے Ideogramic طریقۂ کار کس طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (اس طریقۂ کار سے مراد یہ ہے کہ ادب کی کچھ مخصوص کتابیں اور اقتباسات شاگردوں کے سامنے موازنے کے لیے رکھ دیے جائیں)

۵۔ ایسے لوگوں کے خلاف مکمل بغاوت کی جائے جو سوچنے کی صلاحیت کھو بیٹھے ہیں اور تقاضا کیا جائے کہ نئے خیالات کے خلاف سازش یا تو ختم ہو یا سازش کرنے والے، درس گاہوں سے برطرف کردیے جائیں۔

اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی پروفیسر یا استاد کو ملازمت سے اس لیے نہیں نکالا جائے گا کہ اس نے خیالات پر روشنی ڈالی ہے یا ان کا سیر حاصل تجزیہ کیا ہے.... اگر کسی استاد یا پروفیسر کو اس کے خیالات کی بنا پر ملازمت سے علیحدہ کیا جائے تو یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہونا چاہیے کہ اس نے یہ خیالات بُری نیت سے

پھیلائے تھے اور اس کی طرز فکر اجتماعی ذہنی صحت کے لیے نقصان دہ ہے۔ جس طرح ہمارے قانون کی روسے الزام ثابت نہ ہونے کی صورت میں ملزم بے گناہ قرار دیا جاتا ہے اسی طرح ہر وہ شخص نیک نیت سمجھا جانا چاہیے جس کے خلاف ثبوت فراہم نہ ہو جائے۔

جس شخص کی نیت نیک ہو وہ اپنی غلطی کا احساس ہوتے ہی غلط خیالات تج دے گا اور اصلاح ہو جائے تو غلط بیانی سے اجتناب کرے گا۔ اگر اسکول کا کوئی مدرّس اپنے شاگردوں کے لیے غلط معلومات فراہم کرتا ہے تو اس سے بڑے افسروں کا فرض ہے کہ وہ استاد کو سزا دینے کے بجائے اس کی اصلاح کریں۔ اگر پروفیسروں کے بیانات قابلِ اعتراض سمجھے جائیں تو پھر معاملہ عوام تک پہنچا دینا چاہیے تاکہ عام مباحثہ ہو سکے۔

جب تک پیرس کے دارالعلوم میں زندگی کی کوئی رمق باقی تھی (یعنی Abelard کے عہد میں) انتہائی فاضلانہ مباحثے بھی عوام میں جوش و خروش کا باعث بن جایا کرتے تھے۔ جو تعلیم "اصل زندگی" سے اور اپنے عہد کے اہم ترین سوالات سے ہم آہنگ نہیں ہے اسے ہم تعلیم نہیں محض حبس اور تخریب کی سازش کہیں گے۔

مراجعت — نظامِ تعلیم میں تو بالخصوص — ناقابلِ معافی ہے۔ جو تعلیم زندگی کے نئے تقاضے پورا کرنے کی ذمّے داری قبول نہیں کرتی وہ طالب علموں کے حق میں فریب سے کم نہیں۔ امریکی درس گاہوں کے جس نظام میں ہم نے تعلیم پائی تھی اس کا بودا پن بیان کرنے کے لیے کسی شائستہ تعلیمی نصاب میں الفاظ نہیں مل سکتے۔ اس سے میرا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ سطحی طور پر یہ نظام دلکش نظر نہیں آتا۔ میری مراد تو یہ ہے کہ اس کی بنیادی برگشتگی بے انتہا قابلِ نفرت ہے اور اس نظام نے طالب علموں کو اس قابل نہیں چھوڑا کہ وہ اپنے عہد کی سرگرمیوں میں حصّہ لے سکیں۔ کچھ کالجوں میں تو نیر صدر (امریکہ کے کالج میں ناظم اعلیٰ صدر کہلاتا ہے) ہی ایسے ہوتے ہیں کہ جن میں نہ تو ذہنی فراست ہی ہوتی ہے اور نہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے اداروں میں

علمی ماحول پیدا کریں بلکہ محض جوڑ توڑ اور چاپلوسی کے ذریعے منتخب ہو جاتے ہیں۔ جن کے ارادے واقعی اچھے ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد کی تکمیل میں ناکام رہتے ہیں اور اچھے سے اچھے منصوبوں پر عمل نہیں کر پاتے کیوں کہ ان کے ارادے ہوتے ہی ناقابلِ عمل ہیں۔ خرابی بس یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے صحیح طریقے اختیار نہیں کر پاتے۔ کوئی بامعنی کام کرنے کے لیے ایک واضح مقصد کا پیشِ نظر ہونا بھی ضروری ہے اور صحیح طرزِ عمل کا انتخاب بھی۔

ممکن ہے میری نسل کوئی تاویل پیش کر سکے یا اس وقت کچھ ایسے حالات ہوں کہ جن میں نظامِ تعلیم کا ناقص ہو جانا ناگزیر ہو گیا ہو۔ بہرکیف آیندہ کے لیے کوئی تاویل نہیں ہو سکتی۔ جن دنوں میں خود اسکول کے ابتدائی درجوں میں تھا اس وقت ابسن کا نام بچوں کے مزاحیہ رسالوں میں لطیفے کے طور پر استعمال ہوتا تھا اور "ادبی" ہفتہ وار اخباروں اور "بہتر رسالوں" میں ایسے ایسے لوگ بڑے ادیب مانے جاتے تھے جن کے نام اب صرف اسے معلوم ہو سکتے ہیں جس نے اس عہد کے متعلق باقاعدہ تحقیق کی ہو ... پھر نیویارک کا روشن خیال طبقہ امریکی خانہ جنگی کے عہد سے نکل کر ان خیالات تک پہنچ گیا جو ۱۸۹۰ء کے قریب لندن میں رائج تھے یا جو ۱۸۵۰ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیان وسطی یورپ میں رائج رہ چکے تھے۔ یعنی ۱۹۱۵ء تک نیویارک صرف ان خیالات سے روشناس ہوا تھا جو لندن والے انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں ہی جان گئے تھے۔ اس کے علاوہ ہر بات حماقت کی دلیل سمجھی جاتی تھی اور آج بھی جو ظاہردار حضرات ناقد یا مدیر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں خوب مزے میں ہیں اور کتب خانوں میں یا نصاب تک اپنے عہد کے خیالات اس وقت نہیں پہنچنے دیتے جب تک کہ ان پر دس بیس سال کا زنگ نہ چڑھ چکا ہو۔

گرامر اسکول کا معمولی مدرّس بھی قومی تعلیم میں حصہ لے سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اشاعت کی ہر غلطی پر گرفت کرنے کا تہیہ کر لے۔ (اور یہ دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے) :

(الف) مخصوص کتابوں کا تجزیہ اور موازنہ کر کے صحیح معلومات حاصل کرے۔

(ب) خود اپنی غلطیاں جلد از جلد اور بخوشی درست کر لینے کی عادت اختیار کرے۔

مثلاً، ایک نامور مولف کا مرتب کیا ہوا نظموں کا ایک مشہور مجموعہ ہے جس میں بے شمار غلطیاں ہیں اور ایسے بیانات درج ہیں جن کی تردید واقعات کے صحیح علم سے فوراً ہو جاتی ہے۔ مگر اس کے بارے میں کوئی شکایت میری نظر سے نہیں گزری۔ En lish Journal میں ہی ایسی ایسی فاش غلطیاں چھپتی ہیں جن کی اصلاح بڑے ادیبوں کے بجائے نوجوان معلموں کو کرنی چاہیے اگر ایسا ہو جائے تو علمی دیانت داری کا معیار خود بخود اونچا ہوتا جائے گا۔ کچھ اساتذہ تو اس سے اطمینان محسوس کریں گے دوسروں کو اس تحریک میں یوں حصّہ لینا پڑے گا کہ ایسا کیے بغیر ان کا گذارہ ناممکن ہو جائے گا۔ ادب کی تعلیم میں جھوٹی گواہی بھی اتنی ہی قابلِ گرفت ہونی چاہیے جتنا دوائیوں کا غلط استعمال ہوتا ہے۔ ■■

یونیورسٹی کا مقصد

وائٹ ھیڈ / ترجمہ: سجاد باقر رضوی

کسی یونیورسٹی کے وجود کا جواز محض اس بات میں ہے کہ وہ نوجوانوں اور ضعیف العمروں کو علم کے تخیلاتی ادراک کے لیے یکجا کر کے علم اور زندگی کی لگن میں ایک رابطہ قائم کر دے۔ یونیورسٹی معلومات تو بہم پہنچاتی ہے مگر تخیل کے رابطے سے۔ کم از کم یہی وہ کام ہے جو یونیورسٹی معاشرے کے لیے سرانجام دیتی ہے۔ وہ یونیورسٹی جو اس کام کو سرانجام دینے کی اہل نہیں اُسے زندہ رہنے کا بھی حق نہیں۔ جذباتی ہیجان کا ماحول جو تخیل کے عمل سے پیدا ہوتا ہے علم کی ہیئت بدل دیتا ہے۔ اس طرح کوئی حقیقت محض حقیقت کی صورت میں باقی نہیں رہتی بلکہ اس کے ساتھ اس کے سارے امکانات بھی وابستہ ہو جاتے ہیں۔ اب وہ حقیقت یادداشت پر بوجھ نہیں بنتی۔ اب وہ ہمارے خوابوں کے شاعر کی طرح اور ہمارے مقاصد کے معمار کی طرح قوت بخش ہو جاتی ہے۔

تخیل کو حقائق سے الگ نہیں کرنا چاہیے۔ تخیل تو حقائق کو جلا دینے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ عام اصولوں کو وضع کر کے حقائق پر منطبق کرے، ساتھ ہی ان متبادل امکانات کا عقلی جائزہ لے جو ان اصولوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں۔ تخیل انسان کو نت نئے ادراک اور بصیرت کی تعمیر میں مدد دیتا ہے اور

تسلّی بخش مقاصد کی راہ سجھا کر انسان میں زندگی کی لگن کو زندہ رکھتا ہے۔

نوجوان تخیلاتی ہوتا ہے اور اگر تخیل کو تنظیم کے ذریعے زیادہ مضبوط بنا دیا جائے تو تخیل کی قوت بڑی حد تک زندگی بھر باقی رہ سکتی ہے۔ زندگی کا المیہ یہ ہے کہ وہ لوگ جو صاحبِ تخیل ہوتے ہیں بہت کم تجربہ کار ہوتے ہیں اور وہ جو تجربہ کار ہوتے ہیں بہت کمزور تخیل کے حامل ہوتے ہیں۔ احمق علم کے بغیر محض تخیل کے سہارے کام کرتے ہیں اور علم کا مظاہرہ کرنے والے تخیل کے بغیر صرف علم کے سہارے عمل کرتے ہیں۔ یونیورسٹی کا کام یہ ہے کہ وہ تخیل اور تجربے کو باہم مربوط کر دے۔ نوجوانی کے کس بل کے زمانے میں تخیل کی ابتدائی تنظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں فوری عمل کی کوئی ذمے داری نہیں ہونی چاہیے۔ خیالات کو بلا کسی تعصب کے قبول کرنے کی صلاحیت، جس کے ذریعے ہی عام اصولوں سے حاصل شدہ اعلیٰ اقسام کی مثالیں سمجھی اور پرکھی جاسکتی ہیں، اس وقت تک پیدا نہیں ہوسکتیں جب تک کہ کسی ٹھوس تنظیم کو برقرار رکھنے کے لیے روزمرہ کی مشقت ساتھ لگی ہو۔ آپ کو غلط اور صحیح دونوں قسم کی سوچ کے لیے آزادی ہونی چاہیے۔ اور آپ کو خطرات سے بے خبر کائنات کی رنگا رنگی کی تحسین کے لیے آزاد ہونا چاہیے۔

تخیل توچھوت کی بیماری ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ یونیورسٹی کے اُستاد اسے گز سے ناپ کر اور پونڈ سے تول کر طلبہ کے حوالے کر دیں۔ تخیل کو طلبہ تک محض وہ استاد پہنچا سکتے ہیں جو خود علم کو تخیل کے رابطے سے حاصل کریں۔ یہ بات کہتے ہوئے میں صرف ایک بہت پرانے مشاہدے کو دُہرا رہا ہوں۔ دو ہزار سال سے کچھ زائد عرصہ پہلے قدماء علم کو مشعل سے تعبیر کرتے تھے جو یکے بعد دیگرے ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتی تھی۔ یہ مشعل جس کا ذکر میں کر رہا ہوں دراصل تخیل کی مشعل ہے۔ کسی یونیورسٹی کی تنظیم کا سب سے بڑا فن یہ ہے کہ اس کے شعبہ جات میں علم تخیل کی روشنی سے منور ہو۔ یونیورسٹی کی تعلیم کا سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے اور اگر ہم اس معاملے میں

احتیاط نہ برتیں گے تو یونیورسٹی کی موجودہ توسیع۔ طلبہ کی تعداد اور ان کی مختلف النوع سرگرمیوں کے اعتبار سے اپنے صحیح نتائج برآمد کرنے میں ناکامیاب ہوگی اس لیے کہ ہم اس مسئلے کو صحیح صورت میں نہ سلجھا سکیں گے۔

عام طور پر تخیل اور علم کے رابطے کے لیے فرصت کی، پابندیوں سے آزادی کی، تکلیف دہ پریشانیوں سے بریت کی، مختلف النوع تجربات کی اور دوسرے اذہان کی تحریک کی ضرورت ہوتی ہے جو مختلف آرا، اور مختلف صلاحیتوں کے حامل ہوں۔ اس کے لیے تجسس کی لگن کے ساتھ ایک ایسی خود اعتمادی کی ضرورت بھی ہے جو علم کی ترقی کے سبب معاشرے کے فخر و مباہات سے ملتی ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ تخیل کو آپ اکٹھا حاصل کر کے غیر متعین مدت کے لیے برف کے صندوق میں بند کر دیں اور پھر تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے مخصوص تعداد اس میں سے نکالتے رہیں۔ علمی و تخیلاتی زندگی ایک طریق حیات ہے نہ تجارت کی کوئی شے۔

اہل اساتذہ کے لیے ایسے حالات پیدا کرنے اور انھیں مصرف میں لانے کے لیے تعلیم و تحقیق کے دو کام یونیورسٹی میں اکٹھا ہو جاتے ہیں۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے استاد تخیل کے حامل ہوں؟ اگر ایسا ہے تو آپ انھیں تحقیق کے کام پر آبھاریئے۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپکے استاد تخیل کے حامل ہوں؟ تو پھر انھیں اس بات پر اکسایئے کہ وہ نوجوانوں سے ان کی عمر کے سب سے زیادہ تخیلاتی اور سرگرم لمحے میں ذہنی ہمدردی کریں، اس وقت جب کہ عقل ان کے لیے بالغ تنظیم مہیا کرنے والی ہے۔ آپ اپنے محققوں کو کہیے کہ وہ اپنے مسائل فعال اور اثر پذیر اذہان کے سامنے واضح کریں جن کے سامنے ساری دنیا پڑی ہے۔ آپ اپنے نوجوان طلبہ کو یہ سکھایئے کہ وہ اپنے تحصیل عقل کے زمانے کو ان دماغوں کے ساتھ رابطہ قائم کر کے مزین کریں جنھیں عقلی کارناموں کے تجربات حاصل ہیں۔ تعلیم زندگی کے کارناموں کے لیے تنظیم کا کام کرتی ہے۔ تحقیق عقلی کارنامہ ہے اور یونیورسٹیوں کو ان کارناموں کا گھر ہونا چاہیے جس میں نوجوان اور ضعیف العمر دونوں۔ برابر کے حصے دار ہوں۔ کامیاب تعلیم

کے لیے متعلقہ علم میں ہمیشہ کسی قدر تازگی ضرور ہونی چاہیے۔ یا تو وہ اپنے طور پر نیا ہو یا پھر نئی دنیا اور نئے زمانے کے مطابق اس کے استعمال میں کوئی نیا پن ہو۔ علم کی مثال پھلی کی ہے۔ ممکن ہے کہ آپ پرانے قسم کا علم برت رہے ہوں جس میں کوئی پرانی صداقت ہو لیکن طالب علم تک اُسے کسی نہ کسی طرح اس صورت میں پہنچنا چاہیے گویا ابھی سمندر سے نکالا گیا ہے اور اس میں فوری اہمیت کی تازگی موجود ہے۔

عالِم کا کام یہ ہے کہ وہ حسن و عقل کو زندگی بخشے جو اس کے جادو کی مدد کے بغیر ماضی کی دھند میں سر کھپائیں گے۔ کسی ترقی پذیر معاشرے کی بنیاد اسی بات پر ہوتی ہے کہ اس میں تین طبقے شامل ہوتے ہیں۔ عالم، موجد اور دریافت کنندگان۔ اس کی ترقی اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اس کے تعلیم یافتہ عوام ایسے افراد پر مشتمل ہوں جن میں علم، ایجاد اور دریافت کی صلاحیت موجود ہو۔ میں یہاں "دریافت کی اصطلاح" علم کی اس ترقی کے لیے استعمال کر رہا ہوں جو کسی عظیم عمومی صداقت کے متعلق ہو۔ اور "ایجاد" کی اصطلاح اس معنی میں جس میں علم کی ترقی ان عمومی صداقتوں کی مخصوص حالات پر اطلاق سے متعلق ہو، اور یہ اطلاق موجودہ ضرورتوں کے مطابق ہو۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تینوں طبقے آپس میں گھل مل جاتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی کہ ایسے افراد جو عملی معاملات سے دوچار ہوتے ہیں بلا جھجک موجد کہلائے جا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ معاشرے کی ترقی کے لیے کام کر رہے ہیں لیکن ہر فرد اپنے دائرۂ کار میں اور اپنی مخصوص ضروریات کے اعتبار سے محدود ہوتا ہے۔ کسی قوم کے لیے اہم بات یہ ہے کہ اس کے تمام ترقی پذیر عناصر میں باہمی رابطہ ہو تاکہ پڑھنے لکھنے کے کمرے کا اثر بازار پر اور بازار کا اثر پڑھنے کے کمرے پر ہو۔ یونیورسٹی ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعے ترقی پذیر عوامل ایک دوسرے سے مل کر ترقی کے صحیح آلۂ کار بن جاتے ہیں۔ بے شک صرف یہی وسیلے نہیں ہیں تاہم یہ حقیقت ہے کہ آج ترقی پذیر قومیں محض وہ ہیں جن میں یونیورسٹیاں پھل پھول رہی ہیں۔

یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ اختراع و تخلیق خیالات و تصورات کی صورت میں کسی یونیورسٹی کے ماحصل کا اندازہ محض اُن مضامین اور کتابوں سے لگایا جاسکتا ہے جن پر ان کے مصنفوں کا نام درج ہو۔ انسان اپنے تخلیقی تصورات کے اظہار کے طریق میں اتنے ہی منفرد ہوتے ہیں جتنے اپنے خیالات کے جوہر میں اس لیے کہ بعض بہت زیادہ زرخیز دماغ کے لوگوں کے لیے اپنے خیالات کو معرضِ تحریر میں لانا یا خیالات کو ایک ایسی شکل دینا جو تحریر میں آسکے ناممکنات میں سے ہے۔ یونیورسٹی کے ہر شعبے میں آپ کو بہت سے ایسے ذہین اُستاد ملیں گے جو مصنفوں کی فہرست میں کبھی داخل نہیں ہوئے۔ ان کے ذہن کی اختراع و تخلیق کا اظہار محض اس صورت میں ممکن ہے کہ وہ شاگردوں سے گفتگو کریں چاہے لکچر کی صورت میں یا پھر ذاتی طور پر بحث و مباحثے کی شکل میں، ایسے لوگ زبردست اثرات چھوڑتے ہیں تاہم جب ان کے شاگردوں کی نسل ختم ہوجاتی ہے تو وہ انسانیت کے لاتعداد محسنوں کی صف میں گم ہوجاتے ہیں جن کا شکریہ کوئی بھی ادا نہیں کرتا۔ خوش قسمتی سے ایک انسان لافانی ہوگیا ہے۔ اور وہ ہے سقراط۔

پس یہ بہت زبردست غلطی ہوگی کہ ہم یونیورسٹی کے ہر اُستاد کی قدر ان کتابوں سے متعین کریں جو اس کے نام سے شائع ہوتی ہیں۔ آج کل ایک رجحان اس غلط فہمی کا شکار ہوجانے کا ہوگیا ہے۔ سربراہوں کے اس رویّے کے خلاف ایک زبردست احتجاج کی ضرورت ہے جو صلاحیت کار کے لیے مضر اور بے غرض لگن پر ظلم ہے۔

تاہم ان تمام رعایتوں کے باوجود یونیورسٹی کے کسی شعبے کی عام صلاحیت کے بارے میں آزمائش کا ایک بہت اچھا طریقہ یہ بھی ہے کہ بحیثیت مجموعی کوئی شعبہ اپنے خیالات کو تصنیف کی شکل میں پیش کرتا رہے۔ خیالات کے اس سلسلے کو ان کے وزن کے حساب سے تولنا ہوگا نہ کہ الفاظ کی تعداد کے حساب سے۔

اس جائزے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے کسی شعبے کے انتظام

مماثلت کسی تجارتی ادارے کے انتظامیہ سے نہیں دی جا سکتی۔ شعبے کے اہل کاروں کے خیالات اور یونیورسٹی کے مقاصد سے متعلق ایک عام لگن، یہی وہ چیزیں ہیں جو یونیورسٹی کے کام کی بلند سطح کی محافظ ہیں۔ ہر شعبے میں عالموں کا ایک ایسا گروہ ہونا چاہیے جو ایک دوسرے کے لیے محرک بنیں اور آزادی کے ساتھ اپنے حدودِ کار کا تعین کر سکیں۔ آپ زیادہ سے زیادہ بعض رسمی تقاضے پورے کرائیں مثلاً یہ کہ درس وقت مقررہ پر دیے جائیں اور یہ کہ مدرس اور لڑکے درجات میں حاضر ہوں لیکن ان تمام معاملات کی روح ہر قانون سے ماورا ہے۔

اساتذہ کے ساتھ انصاف برتنے کے معاملے کا اس بات سے چنداں تعلق نہیں ہے۔ یہ بات بالکل انصاف پر مبنی ہے کہ آپ کسی آدمی کو مقررہ تنخواہ پر رکھیں اور اس سے تنخواہ اور اوقاتِ کار کے متعلق قانونی طور پر جائز حالات میں کوئی قانونی کام لیں۔ کسی شخص کو جب تک کہ وہ خود سے نہ چاہے، ایسی آسامی کو منظور ہی نہیں کرنا چاہیے۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جو ان مخصوص شعبوں کو جنم دے سکیں جنھیں یونیورسٹی کو چلانا ہے۔ خطرہ یہ ہے کہ یہ بات بڑی آسان ہے کہ ایسے شعبے تخلیق کر دیے جائیں جن میں اساتذہ سرے سے نااہل ہوں۔ بہت اچھے علمیت کا مظاہرہ کرنے والے اور ذہنی طور پر مفلوج اساتذہ۔ عام لوگوں کو اس کمی کا اندازہ اُس وقت ہوگا جب کہ یونیورسٹی بیسیوں برس تک نوجوانوں کی ذہنی اپج کو کچل چکی ہوگی۔

بڑے جمہوری ممالک میں آج کی یونیورسٹی محض اُس وقت کامیاب ہوگی جب کہ سربراہ خود پر پابندی لگائیں اور یہ یاد رکھیں کہ یونیورسٹی اُن قوانین اور حکمتِ عملی سے نہیں چل سکتی جن کے مطابق عام ادارے چلائے جاتے ہیں۔ تجارتی مدرسے بھی یونیورسٹی کی زندگی کے قوانین سے خارج نہیں ہیں۔ بہتیری امریکی یونیورسٹیوں کے سربراہوں نے جو کچھ اس مسئلے پر حال ہی میں کیا ہے اس میں فی الحقیقت

کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن کیا امریکہ اور دیگر ممالک کے عوام کا بااثر طبقہ ان کی آرا کو تسلیم کرے گا، اس بات میں شک کیا جا سکتا ہے۔

یونیورسٹی کا اصل نکتہ جہاں تک علم کا تعلق ہے، یہ ہے کہ نوجوانوں کو تخیلاتی عالموں کے ایک گروہ کے ذہنی اثر کے تابع کیا جائے۔ اُن خاص حالات کو نظر میں رکھنے سے کسی قسم کا گریز ناممکن ہے جن کے تحت، جیسا کہ تجربہ بتاتا ہے ایسا گروہ پیدا کیا جانا ممکن ہے۔ ■■

مرنے والوں کی جبیں روشن ہے اس ظلمات میں

شکتی چٹو پادھیائے

سہیل احمد فاروقی

بنگالی شاعر شکتی چٹو پادھیائے (۱۹۳۴ء تا ۱۹۹۵ء) نے اکسٹھ سال کی عمر میں، جہاں سے ادیب و شاعر کی بلوغت کی ابتدا ہوتی ہے، گزشتہ مارچ میں دنیا کو خیرباد کہا۔ زندگی ہو یا شاعری انھوں نے دونوں کے تئیں منفرد طرزِ سلوک روا رکھا۔ اور اسی لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ اربابِ جنوں کو جینے کے ساتھ مرنے کی ادا بھی سکھا گئے کہ اندیشہ ہائے حیات سے بوجھل دل و دماغ کے ساتھ زندگی جی کر موت کی وادی میں دبے پاؤں قدم کیسے رکھا جاتا ہے۔

کلکتہ کے پریزیڈنسی کالج سے فراغت کے بعد شکتی چٹو پادھیائے نے جادوپور یونیورسٹی سے تقابلی ادب میں ایم۔اے کیا تھا۔ جادوپور میں قیام کے دوران اُن کی ملاقاتیں عہدِ ٹیگور کے بعد کے معروف بنگالی شاعر بدھ دیب باسو سے ہوتی رہیں اور یہی اُن کی شاعری کا نقطۂ آغاز ہے۔ اُن کے ابتدائی دور کی شاعری پر بدھ دیب کا اثر خاصا نمایاں ہے۔ اُن کی فکری صلاحیتوں کو جلا بخشنے کے ضمن میں جس شخصیت کا نام سرِ فہرست آتا ہے وہ ہیں جیبا نند داس جنھوں نے بنگالی شاعری میں نئی لہر کی خشتِ اوّل رکھی اور جن کی چھاپ شکتی کی پانچویں دہائی کی نصفِ اوّل کی شاعری پر جابجا دیکھی جا سکتی ہے۔ جیبا نند داس کے زیرِ اثر جو

نسل پروان چڑھی اور جس سے وابستہ بشنوڈے، سنیل گنگو پادھیائے، شکتی چٹو پادھیائے اور نریندر کمار چکرورتی جیسے بہت سے شعرا تھے اُسے بنگالی شاعری کی تاریخ میں بھوکی پیڑھی کے نام سے یاد رکھا گیا ہے کیوں کہ انھوں نے صنعتی ترقی کی زد پر آئی ہوئی سسکتی اور کراہتی زندگی کے دلدوز حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ان شعرا نے رومانیت کے خودساختہ اور پُرفریب تصوّر کی تقلیب کردی جو رابندر ناتھ ٹیگور کے زمانے سے ذہنوں پر حکمرانی کرتا آیا تھا۔

ٹیگور کی رومانیت کا جھول نئی لہر کے نزدیک یہی ہے کہ وہ انتخابیت پسند یا یک رُخی ہے۔ وہ فطرت سے ہم آغوشی، اُس کی رعنائیوں میں محو ہوکر سکون و طمانیت کی تلاش، اور اُس سے عبادت کی حد تک عشق کی ترغیب دیتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ ٹیگور کے یہاں جمال افزا نغموں کی گونج زیادہ سُنائی دیتی ہے جن میں زبان کے تخلیقی استعمال کے بجائے صنّاعی اور مرصّع کاری کا رجحان غالب ہے۔ اس کے مقابل شکتی کی نسل کا شاعر فطرت کے حُسن کے حوالے سے زندگی کے بعض ایسے کرب ناک حقائق کی نشان دہی کرتا ہے جو آج ایک فرد یا ایک گروہ کا نہیں بلکہ پوری دنیا کا مسئلہ ہے۔ مثال کے طور پر نریندر چکرورتی نے اپنی نظم کچن گارڈن میں بھوک کے تصوّر سے مغلوب دنیا کی تجسیم کردی ہے۔ یہاں مہذب شہری زندگی کے ایک ایسے رویّے کی تہہ میں پنہاں نفسیات کی بھرپور عکاسی ملتی ہے جس کا تعلق بظاہر شوقِ آرائش سے ہے۔ اور یہ نفسیات ہے بھوک کے تصوّر اور اُس سے زائیدہ خوفِ ہلاکت کی۔ یہ خوف شہر کے مکینوں سے کیا کچھ کرواتا ہے اور کس طرح اُن کا اہم ترین ذہنی سروکار بن جاتا ہے اس کا اظہار مندرجہ ذیل بند میں پوری شدّت سے ہوا ہے:

چھوٹے چھوٹے تختوں، بیکار برتنوں، گھڑوں /
لکڑی کی سینیوں اور گملوں میں /
ہر کوئی پالک، پھلیاں اور مرچیں اگا رہا ہے

اور ابتدائی بند "گلاب کے پھول / تم کلکتہ کے ایک کچن گارڈن میں کھل اٹھے / تم نے گناہ کیا ہے / تمھیں پتہ ہے — ہمارا فوری مسئلہ غذا کی کمی ہے"۔ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ آج کے مہذب معاشرے میں مقبول ترین قدر اگر کوئی ہے تو وہ ہے استہلاکیت و استحصالیت کی۔ ایسے کسی تصور کا گزر کسی ذہن میں ممکن نہیں جس سے انسانیت کے زخموں کا مداوا ہو سکے۔

انسانیت سے سروکار کی نایابی کے احساس نے ہی شکتی سے نظم "مرتی ہوا بیسوا" لکھوائی جس میں ایک شہر ہی نہیں بلکہ پوری زمین کی مظلومیت ایک نقطے پر سمٹ آئی ہے۔

اس لہو رنگ گلاب میں بہار کی کوئی دمک نہیں
پھر بھی اس ڈوبتی شام کو
جیسا کہ وہ اکثر کرتی تھی
وہ اپنے سانولے سُرمئی ہونٹوں پر
بہت آہستگی سے ایک رنگین برش پھیرتی ہے
اب ہم اُس کے ساتھ سونے سے ڈرتے ہیں

ہر چند کہ مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں کے نقوش شکتی کے ذہن پر بہت گہرے تھے، ۱۹۵۰ء کی دہائی کے اختتام تک شاعری شکتی کے لیے اولین سرکار کی حیثیت اختیار نہ کر سکی تھی۔ اُن کے ذوق شعر گوئی کو مہمیز لگانے کا سہرا اُن کے دیرینہ رفیق سنیل گنگو پادھیائے کو جاتا ہے۔ انھی کے تعاون سے ۱۹۶۱ء میں شکتی کی نظموں کا پہلا مجموعہ "ہے پریم، ہے نوشیابدا" (اے عشق، اے تنہائی) کے عنوان سے شائع ہوا۔ اب تک اُن کی نظموں کے بیالیس مجموعے منظرِ عام پر آچکے ہیں۔ اُن کی شاعرانہ عظمت کے اعتراف میں اُنھیں "اکیڈمی ایوارڈ"، "کبیر پرتسکار" اور "آنند پرتسکار" سے بھی نوازا جا چکا ہے۔

شکتی اور سنیل کی مشترک کوششوں سے ہی "کرتباس" ادبی حلقے کا قیام

عمل میں آیا اور دونوں نے اسی عنوان سے ایک رسالے کا اجراء کر کے بنگالی ادب میں ایک نئی روح پھونکی۔ دراصل یہ رسالہ مستقبل کی شاعری کی امکانی صورت کا اظہار اور ٹیگور مخالف حسیت کا ترجمان تھا۔ "کرتباس" سے وابستہ فنکاروں نے روایت کی بیڑیوں کو توڑ کر ایسی جرارت مندی سے لبریز شاعری کا نمونہ پیش کیا جو قاری کو ہر اعتبار سے تازگی، نئے پن اور ارضیت سے پیوستگی کا احساس دلاتی تھی۔

شکتی چٹوپادھیائے نے فن کی سطح پر دنیا اور اُس کی زندگی کو ایک نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی اور الفاظ کو بڑی دراکی سے استعمال کرتے ہوئے اُن میں معنی و مفہوم کی نئی جہتیں روشن کیں۔ یہ فنی رویّہ اُن کی ذاتی زندگی پر اپنا سایہ ڈالے بغیر نہ رہ سکا۔ اس طرح فن اور زندگی کے درمیان مساوات کے رشتے کو انھوں نے اصول و ضابطے سے انحراف کی صورت میں نبھایا۔

اپنے پیش رووں کی طرح شکتی چٹوپادھیائے بھی کلکتہ کی فضاؤں کے پروردہ تھے۔ انھوں نے بھی زندگی کی کریہہ اور سفاک حقیقتوں کے مختلف چہروں کو بے نقاب کرنے کی غرض سے کلکتہ کی شہری زندگی کا علامیہ استعمال کیا ہے۔ کلکتہ جو مشرق کا لندن اور افلاس و غربت اور تمول و امارت کے تضاد کی زندہ مثال ہے۔ کلکتہ جو ہندوستان کی نشاۃ ثانیہ کا نقش اولین بھی ہے اور اس ملک کے سماجی، تعلیمی اور روحانی سفر کی ایک نئی راہ کا سنگ میل بھی۔ جب صنعتی تمدّن کی ترقی کے ساتھ شہری توسیع کے عنوان سے بستیوں کو بے روائی کی سوغات ملنے لگی اور گاؤں میں نئی ضرورتوں کا احساس جاگنے لگا تو ہندوستان کے دیہات بھی انگلستان کے گاؤں کے شانہ بشانہ آکھڑے ہوئے۔ ادھیڑ، جوان اور کمسن بچوں، عورتوں، نو بیاہتا اور بے بیاہی لڑکیوں کے قافلے ضرورت کی صلیب اُٹھائے شہر کا رُخ کرنے لگے اور اس طرح آدمی اور شہر کے درمیان مادّی بُنیادوں پر مفاہمت کی ابتدا ہوئی۔ دونوں کے مابین اس مفاہمت نے اب

بین الاقوامی سرحدوں کو بھی پار کرلیا ہے۔ یہاں تک کہ ضرورت مندی اور ضابطہ جاتی نزاکتوں کے پیش نظر بچوں کو بالغ عمری کے جعلی تصدیق ناموں کے سہارے سستے مزدوروں کی حیثیت سے غیر ممالک کو برآمد کرنے کا بازار گرم ہے۔ تہذیب کی فریب کاریوں اور اُس کے نام لیواؤں کی سیہ روئی پر شدید ردعمل کا اظہار سنیل گنگو پادھیائے نے بھی کیا تھا کیوں کہ اس کی زہرناکی شاعر نے اپنے رگ و پے میں اُترتے ہوئے محسوس کی تھی۔

... کلکتہ نگری چاند کو فریب دیتی ہے
ان دنوں اُس نے
بوسوں میں کانٹے اور بلبلے ملانا سیکھ لیا ہے

اسی فریب کاری کے ایک روپ یعنی اقربا پروری، سیاسی سازشیں، سماجی تجبّر اور نمود پرستی کا نقشہ شکتی چٹو پادھیائے نے اپنی نظم "اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہوسکتا ہے" میں پیش کیا ہے کہ جس سرزمین سے استعماریت کو للکارا گیا، جس سرزمین کے جاں نثار اکال اور سامراج دونوں سے بیک وقت نبرد آزما ہوئے اور جہاں برطانوی اقتدار کو دیس نکالا دینے کا فیصلہ ہوا اُس کے آزاد ہوجانے پر بھی استعماریت کے خونی پنجے اُس کی رگ رگ سے لہو کھینچ رہے ہوں تو شاعر اس سرزمین کو بدیسی ہی کہے گا اور اس کے لہجے کی تلخ کامی مندرجہ ذیل سطور میں ڈھل جائے گی۔

اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہوسکتا ہے
ڈرین پائپ پتلونیں، وائلڈ شرٹ
اور لانڈری میں دُھلے ہوئے جانگھیے
یہاں اگر اشوتھّا ماکسی کے ساتھ ہے
تو کچھ بھی ہوسکتا ہے اس بدیسی سرزمین پر
برا ایر پائپ، نوکیلے جوتے

ناک کی پھنگی پر ٹکے ہوئے دھوپ کے چشمے پر گرمی کا بہانہ
کچھ بھی ہو سکتا ہے اس بدیسی سرزمین پر
لیکن وہ تمہاری کھجور کی چھڑی
اور تمہارے سینے میں بادلوں سا ملائم وہ آبائی مکان
جہاں سے تم آئے تھے، اپنی بقیہ زندگی گزارنے کے لیے
کاش کچھ حوصلہ بھی ساتھ لائے ہوتے
اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہو سکتا ہے

عین رشید کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ شہر جب تک اپنے گندے لباس یونہی پہنے رہے گا، جب تک وہ اپنی بے رحمی و سفاکی پر نازاں رہے گا، جب تک وہ "رات گئے" اپنے دانش وروں کو رکشے لیے خودکشی کرنے جاتے ہوئے خاموشی سے دیکھتا رہے گا۔ بھوکی پیڑھی کے شعراء کی آواز پر لبیک کہنے والے فن کار تہذیب نو کا زہر پیتے رہیں گے اور ان کا قلم یونہی شعلہ افشانی کرتا رہے گا۔

(بنگالی نظموں کے اردو تراجم کے اقتباسات
شہر خوں آشام (از شمیم حنفی) سے ماخوذ ہیں)

ہری شنکر پرسائی

عبدل بسم اللہ

۱۰ر اگست ۱۹۹۵ء کو ہندی کے مقبول و معروف ادیب ہری شنکر پرسائی کا انتقال ہو گیا۔

ہندی میں جب بھی طنز نگاری کا ذکر آئے گا تو یہی کہا جائے گا کہ ہری شنکر پرسائی ہندی کے سب سے بڑے طنز نگار تھے اور یہ کسی قسم کی مبالغہ آرائی نہیں ہوگی۔ ان کی اہمیت صرف اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے مزاحیہ نثر لکھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ہندی نثر کو ایک خاص ڈھنگ کی معیاری زبان بخشی ہے۔

ہری شنکر پرسائی ۲۲ر اگست ۱۹۲۴ء کو ہوشنگ آباد ضلع کے جمانی نامی گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ اٹھارہ برس کی عمر سے انھوں نے نوکری شروع کر دی تھی، پہلے جنگلات کے محکمے میں تھے، پھر وہاں سے استعفا دے کر کھنڈوا میں مدرس ہو گئے۔ وہاں انھوں نے صرف ۶ ماہ کام کیا۔ ۱۹۴۳ء میں ان کی تقرری جبل پور کے گورنمنٹ ماڈل اسکول میں ہو گئی مگر ۱۹۵۲ء میں وہ وہاں سے بھی مستعفی ہو گئے۔ بعد میں انھوں نے کچھ پرائیویٹ اسکولوں میں بھی پڑھایا۔ مگر ۱۹۵۰ء میں ہمیشہ کے لیے نوکری کے چکر سے آزاد ہو گئے اور اپنی پوری زندگی

انھوں نے ادب کے لیے وقف کردی۔ پرسائی تاعمر مجرّد اور گھر بار کے پھیر سے آزاد رہے۔

ہری شنکر پرسائی نے تقریباً دو درجن کتابیں لکھی ہیں جن میں ٹھٹھرتا ہوا گنتنتر، نٹھلّے کی ڈائری، ویشنو کی پھسلن، وکلانگ شردھا کا دور، سداچار کا تعویذ، رانی ناگ پھنی کی کہانی جیسی کتابیں خاص طور پر بہت مقبول ہوئیں۔ وکلانگ شردھا کا دور" کے لیے انھیں ۱۹۸۲ء کا ساہتیہ اکادمی اوارڈ ملا۔ ۱۹۸۴ء میں مدھیہ پردیش کے شکھر سمّان اور ۱۹۸۲ء میں مدھیہ پردیش ہندی ساہتیہ سمّیلن کے بھوبھوتی النکرن سے انھیں نوازا گیا۔

ہری شنکر پرسائی کی خوبی یہ تھی کہ وہ مسلسل لکھتے تھے۔ لکھنا اُن کے لیے بجائے خود ایک مشن، ایک نصب العین تھا اور انت میں سُنو بھئی سادھو 'یہ ماجرا کیا ہے' کے عنوان سے رسالوں اور اخبارات میں مسلسل شائع ہونے والے ان کے بعض کالم اتنے مقبول ہوئے کہ ان کی شہرت ہندی کی حدوں کو پار کرگئی۔ اُن کے انداز میں بے باکی کا عالم یہ رہا ہے کہ ایک طنزیہ مضمون کو لے کر رجعت پسند طاقتوں نے ان پر جان لیوا حملہ تک کیا۔ مگر وہ ڈرتے کسی سے نہیں تھے۔ نہ سرکار سے، نہ فرقہ پرستوں سے، نہ غنڈوں سے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ہندی ادب کو انھوں نے ایک ایسا سرمایہ دیا ہے جسے ہم 'بے خوف نثر' کہیں تو غلط نہ ہوگا۔

یوں تو ہر ادیب سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں کو ہی کسی نہ کسی شکل میں ادب کا جامہ پہناتا ہے، مگر ہری شنکر پرسائی نے ان سے ماخوذ عناصر میں ایک ایسی ادبی سچائی دریافت کی ہے جو ایک زاویے سے آزاد ہندوستان کی مکمل تصویر نظر آتی ہے اور اگر دوسرے زاویے سے دیکھیں تو ایک مکمل تاریخ مرتب ہوتی جاتی ہے۔ طنز ان کے لیے ایک اخلاقی احتیاج کی آسودگی کا ذریعہ بنا رہا۔

پرسائی 'انجمن ترقی پسند مصنّفین' سے مکمل طور پر وابستہ تھے۔ وہ انجمن ترقی پسند مصنّفین کے صدر بھی رہے اور انجمن کے رسالے وسُودھا کے مدیر بھی۔ دراصل وسُودھا کی شروعات ۱۹۵۶ء میں انھوں نے ہی کی تھی۔ ۱۹۵۸ء میں یہ رسالہ بند ہوگیا۔ بعد میں یہی رسالہ انجمن کے رسالے کے طور پر نکلا۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ ترقی پسند تحریک کے حوالے سے وہ اپنے آپ کو ایک سپاہی کی حیثیت سے دیکھتے تھے۔

ہندی کے مشہور و معروف شاعر گجانن مادھومکتی بودھ اور فرقہ پرست طاقتوں کے خلاف جدوجہد کرنے والے اصغر علی انجینئر جیسے دانشوروں سے ان کی گہری دوستی تھی۔ انھوں نے خود بھی فرقہ پرست طاقتوں کے خلاف اتنا کھُل کر لکھا ہے کہ "سوامیوں میں جن سنگھی سوامی" اور "جن سنگھ کا ریڈیو اسٹیشن" جیسے ان کے مضامین اپنی مثال آپ بن گئے ہیں۔ وہ کسی کو کبھی نہیں بخشتے تھے۔ ان کی فکر اور اظہار کی زد میں جو بھی آیا شہید ہوا۔ "فیملی پلاننگ" پر لکھتے ہوئے وہ بھگوان رام سے کہتے ہیں:

آپ کو ایک بار جنم لینا پڑا تو آپ نے چھانٹ کر ایک چکرورتی سمراٹ دشرتھ کو اپنا پتا چُنا۔ کسی اسکول ماسٹر کے ساتویں بچّے کیوں نہ ہوئے؟

ہری شنکر پرسائی کی تخلیقات میں آزاد ہندوستان کی وہ سچّائی نمایاں ہے جس نے اس ملک کی اچھی بُری تاریخ کو ایک واضح شکل عطا کی ہے۔ ان کے کردار ہمارے آس پاس کے کردار ہیں۔ ان میں سیاسی لیڈر ہیں، پروفیسر ہیں، ادیب اور انٹیلیکچول ہیں، مڈل کلاسیے ہیں، عاشق ہیں۔۔۔

'ٹھٹھرتا ہوا گن تنتر'، 'تون ٹالنے کی کلا'، 'کرکمل ہو گئے'، 'لٹریچر نے مارا تھیں'، 'پرائیویٹ کالج کا گھوشنا پتر'، 'پریم پرسنگ میں فادر'، 'ایک لڑکی پانچ دیوانے'، 'راجنیتک نوٹنکی'، 'اہلِ وطن میں اتنی شرافت کہاں ہے'، 'جوش'، 'انسپکٹر ماتادین چاند پر'، 'دو ناک والے لوگ'، 'وشنو کی پھسلن' جیسے ان کے طنزیہ مضامین کو پڑھتے ہوئے یہی لگتا ہے کہ ہم ہندوستان کی ایک نئی ثقافتی اور معاشرتی تاریخ

پڑھ رہے ہیں۔
ہری شنکر پرسائی کے ادب پر لکھتے ہوئے ایک جگہ میں نے چیک زبان کے ادیب F.X. Salda کا یہ جملہ پیش کیا تھا:

...the modern writer, poet, artist and creator wants to be a worker --- nothing more but also nothing less than a worker --- a worker of life, beauty, joy...

پرسائی جی نے بھی خود کو ایک عام کارکن، ایک worker سے زیادہ کبھی نہیں سمجھا۔ نہ تو اپنے ادب میں اور نہ اپنی زندگی میں۔ ■■

آشا پورنا دیوی

محمد اسد الدین

آشا پورنا دیوی، جن کا انتقال حال ہی میں ہوا ہے، بنگلہ کے سرگرم ترین اور مقبول ناول نگاروں میں شامل تھیں۔ وہ اپنے آپ میں ایک روایت اور خواتین کی آزادی کے لیے جدوجہد کی ایک کڑی تھیں۔ اپنے ناول اور افسانوں کے ذریعے انھوں نے خواتین کے حقوق کا شعور عام کیا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ وہ نہ تو کبھی اسکول گئیں اور نہ ہی باقاعدہ تعلیم حاصل کی۔ بہرحال گھر کا ماحول ان کی ذہنی اُپج کے لیے سازگار تھا۔ ان کے والد خود ایک فن کار تھے اور والدہ بھی ادب میں گہری دلچسپی رکھتی تھیں۔ انھوں نے اپنی پہلی کہانی تیرہ سال کی عمر میں شائع کی۔ اسی کے ساتھ ان کے تخلیقی سفر کا آغاز ہوا جو تقریباً سات دہائیوں پر مشتمل ہے اور جس کے دوران انھوں نے ۱۷۶ ناول، مختصر افسانوں کے تیس مجموعے اور دوسری کتابیں شائع کیں۔

آشا پورنا دیوی عام طور پر بڑے اور چھوٹے شہروں میں بسنے والے بنگالی متوسط طبقے کی زندگی کو موضوع بناتی ہیں اور گھریلو زندگی کی عکاسی بڑی باریک بینی سے کرتی ہیں۔ ان کے ابتدائی ناولوں میں آگنی شِک، چھاڑ پتر اور اُتّوچن کافی مقبول ہوئیں۔ یہ ناول جیتی جاگتی اور حقیقی زندگی کی صورتِ حال

پیش کرتے ہیں جن میں خاص طور پر متوسط طبقے کی جد و جہد، مصائب و مشکلات، ناآسودگیاں، احساسِ محرومی اور ان کی لمحاتی مسرتوں کی عمیق تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ ان کے ناولوں میں عورت ہمیشہ کلیدی کردار ادا کرتی ہے اور خاندان کی خوشی یا غم کا انحصار کافی حد تک عورت ہی پر ہوتا ہے۔ ان کے ناولوں میں جہیز، تعلیم نسواں، شادی، خاندانی ڈھانچے کے بدلتے ہوئے تصوّر، خاندان کے قریب اور دور کے رشتے داروں کے مابین تعلقات کے مسائل اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ آشا پورنا دیوی روایتی جاگیردارانہ اور پدری نظام کا مطالعہ باریکی سے کرتی ہیں کیونکہ اس میں مذہبی رسومات اور روایات عام طور پر عورتوں کے خلاف ہوتی ہیں۔ جہاں تک عورتوں کے بارے میں ان کے خیالات کا سوال ہے تو وہ لکھتی ہیں کہ "بچپن سے ہی یہ چیز دیکھ کر مجھے دُکھ ہوتا تھا کہ عورتوں کو مردوں کے برابر نہیں سمجھا جاتا۔ میں اس کا سبب جاننا چاہتی تھی۔..... میں احتجاج کرنا چاہتی تھی .... میرے اندر بغاوت جنم لے رہی تھی .... کسی طرح کے باغیانہ رویّے کو ظاہر کرنے کی ہمیں ہرگز اجازت نہ تھی .... اس لیے آیندہ وقت میں جب مجھے موقع ملا، میں نے احتجاج کو اپنی تصانیف میں اہمیت دی ہے۔"

واقعہ یہ ہے کہ ان کے ناولوں کے مطالعے سے ہم بنگالی عورت کے ارتقا کا باقاعدہ مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ ایک قدامت پرست خاندانی ماحول میں اپنے بے چہرہ وجود سے نکل کر اور ترقی اور تبدیلی کے مختلف مرحلوں سے گزر کر آج وہ جس منزل پر پہنچی ہے، اور جہاں وہ مردوں کی برابری کر رہی ہے، آشا پورنا دیوی ان سارے مرحلوں کی عکاسی بڑی فن کاری سے کرتی ہیں۔ حالانکہ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ان کے یہاں گرچہ عورت کے ساتھ ناانصافی کے خلاف احتجاج اور غم و غصہ شدید ہے، لیکن وہ روایتی خاندان اور اقدار سے علیحدگی اختیار نہیں کرتیں۔ خاندان کے افراد میں خود غرضی اور حسد جیسے جذبات کی عکاسی میں وہ ایک حد سے آگے نہیں بڑھتیں۔

آشا پورنا دیوی کا شاہکار وہ تین قسطی سلسلہ 'triology' ہے جس کا پہلا ناول ہے پرتم پرتیسروتی' دوسرا ہے سبرنالتا اور تیسرا ہے بکول کتھا۔ پرتم پرتیسروتی رزمیاتی انداز میں لکھا گیا ناول ہے جو اڑتالیس ابواب پر مشتمل ہے اور جس میں پچاس سے زیادہ کردار ہیں۔ اس کی کہانی چار نسلوں کا احاطہ کرتی ہے۔ ناول کا آغاز خواتین کی آزادی کے لیے جدوجہد کے ابتدائی دور سے ہوتا ہے۔ اس ناول میں ستیہ وتی بنیادی کردار ہے۔ ناول میں اسی کردار کا ارتقا دکھایا گیا ہے۔ خاندانی روایت کے برخلاف وہ "زور سے ہنستی ہے" اور شعر بھی کہتی ہے۔ وہ اپنے کو لڑکوں سے کسی طرح بھی کمتر نہیں سمجھتی۔ وہ باقاعدہ ان کے ساتھ آوارہ گردی کرتی ہے اور کھیل میں ان کو ہرا کر اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بڑی ہوتی ہے تو یہ معصوم خوشیاں اس سے چھن جاتی ہیں۔ آشا پورنا دیوی سماج کے دوہرے معیار کو ستیہ وتی کی کہانی کے توسط سے بیان کرتی ہیں اور عورتوں کے استحصال، ان پر ظلم اور ان کے ساتھ غیر مساوی سلوک کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں۔ ستیہ وتی غیر معمولی دانش ورانہ اور فن کارانہ خوبیوں کی مالک ہے لیکن وہ ایک ایسے ازدواجی رشتے سے وابستہ ہے جس میں اسے ایک جھگڑالو ساس، عیاش اور کمزور شوہر سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ لیکن آشا پورنا دیوی کے دیگر اہم کرداروں کی طرح وہ ان سب مشکلات کا ڈٹ کر مقابلہ کرتی ہے اور اپنے ہوش و حواس کو سلامت رکھنے میں کامیاب رہتی ہے۔ خواتین کے مقدر کو بدلنے کے لیے وہ ایک اسکول کھولتی ہے۔ اپنی بیٹی سُبرنا سے اس کی سب امیدیں وابستہ ہیں۔ وہ اس کی پرورش اپنے انداز سے کرتی ہے اور اس کو وہ تمام مواقع فراہم کرتی ہے جن سے وہ خود

اور اس کی ہمعصر خواتین محروم رہیں۔ لیکن اس کا شوہر خاندان کے دوسرے افراد کے ساتھ سازش کر کے ستیہ وتی کی غیر موجودگی میں سبرنا کی شادی کر دیتا ہے جو کہ ابھی بالغ بھی نہیں ہے۔ جب ستیہ وتی گاؤں پہنچتی ہے تو شادی کی رسم تقریباً مکمل ہو چکی ہوتی ہے۔ شکست کے احساس سے نڈھال ہو کر بھی وہ اپنے جذبات پر پورا قابو رکھتی ہے۔ ستیہ وتی گھر کے اندر قدم رکھنے سے انکار کر دیتی ہے اور عورتوں کی صدیوں پرانی روایت کے مطابق کاشی جانے کا فیصلہ کرتی ہے۔ یہ فیصلہ نہ صرف اُس کا احتجاج ہے بلکہ کچھ اہم سوالات کے جواب حاصل کرنے کی جستجو بھی ہے۔

مذکورہ بالا سلسلے کا دوسرا ناول سبرنا لتا ہے جس میں سبرنا کی خواہشات اور تمناؤں کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ سبرنا کا کردار اپنی ماں ستیہ وتی سے یکسر مختلف ہے۔ جہاں اس کی ماں کی شخصیت میں جارحانہ پہلو نمایاں تھا اس کے برخلاف سبرنا سہمی ہوئی لڑکی ہے۔ وہ ایک چھوٹے سے گھر میں زندگی گزارنے پر قناعت کرتی ہے۔ ناول کے آخر میں سبرنا کی امیدیں اُس بالکونی پر مرکوز ہیں جسے اس کے شوہر نے نئے گھر میں بنانے کا وعدہ کیا ہے اور جو کہ اس کے لیے زندگی اور باہر کی دنیا پر کھلنے والی چھوٹی سی کھڑکی ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن جب یہ مکان بن کر تیار ہوتا ہے تو سبرنا اس بالکونی کی تلاش میں رہتی ہے جو کہ تعمیر نہیں کی گئی ہے۔

تیسرا ناول بکول کتھا ہے جس میں بکول کا بحیثیت مصنف کے ارتقا بیان کیا گیا ہے۔ بکول اپنا قلمی نام انامیکا رکھتی ہے حقیقتاً یہ ناول بکول کو بحیثیت عورت نہیں پیش کرتی بلکہ اس کی فنی شخصیت کا مظہر ہے۔ انامیکا اپنی خود نوشت لکھنے کی ہمت نہیں کرتی جو کہ بذاتِ خود ایک کربناک اور تکلیف دہ عمل ہے۔ اس سلسلے میں آشا پورنا دیوی کہتی ہیں کہ خود نوشت لکھنے کے لیے حقیقت بیان کرنا ہوتا ہے اور خود نوشت جس دیانتداری کا تقاضا کرتی ہے وہ آسان نہیں ہے۔ اس طرح ستیہ وتی کو چھوڑ کر آشا پورنا دیوی کے خواتین کردار محتاط باغی کہلائے جا سکتے ہیں۔ یہ کردار سماج کے بنائے ہوئے روایتی حدود کے اندر ہی اپنی شناخت قائم کرنے

کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن پھر بھی بسا اوقات ان کی دبی ہوئی خواہشات اور احساسات اُبھر آتے ہیں۔ سبرنا لتا کی ہیروئن سوچتی ہے: "میں اتنا ظلم برداشت نہیں کرسکتی ... اس بربریت کے ساتھ میں سمجھوتہ نہیں کرسکتی ... میرا شوہر اتنا بدصورت کیوں ہے؟ ... بس اس کا جسم خوبصورت ہے۔ وہ مجھ پر یقین نہیں کرتا، میں اس کا یقین نہیں کرتی۔"

آشا پورنا دیوی کے افسانوں میں بھی عورتوں کے مسائل کو مختلف زاویے سے پیش کیا گیا ہے۔ ان کے ذریعے وہ ان مسائل کے بارے میں اپنے خیالات اور تصورات کا اظہار کرتی ہیں کہ خاندان میں کس طرح ایک عورت سے متضاد مطالبے کیے جاتے ہیں اور وہ کس طرح سے ان کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ کہتی ہیں: میری کہانی ابھینیتری (اداکارہ) کو لیجیے۔ اس کہانی میں زندگی کے متعلق میرے تصورات ملتے ہیں۔ یہ کہانی ایک عورت کی مختلف حیثیتوں کے بارے میں ہے۔ بیک وقت وہ بیوی، ماں اور بیٹی کے کردار ادا کرتی ہیں اور اصلاً عورتیں پیدائشی اداکارہ ہوتی ہیں۔

بے شک ہندوستانی ادب کے معماروں میں آشا پورنا دیوی کا ایک خاص مقام ہے۔ خاص طور پر ہندوستانی ادب کی نسوانی حیثیت سے وہ بہت قریبی رشتہ رکھتی ہیں۔ انعامات اور اعزازات بہت سارے ان کو ملے جن میں لیلا پرسکار اور کلکتہ یونیورسٹی کا ربیندر پرسکار اہم ہے۔ ان کے شاہکار پرتم پرتیسر وتی کے لیے ان کو ۱۹۷۷ء میں ہندوستان کے اہم ترین ایوارڈ گیان پیٹھ سے بھی نوازا گیا۔ انھوں نے بچوں کے لیے بھی کئی کتابیں لکھی ہیں جو یکساں طور پر مقبول ہیں۔ ■■

اسٹیفن اسپنڈر

انیس الرحمٰن

اس صدی کی تیسری دہائی جن دو حوالوں سے یورپ کے ادبی حلقوں میں اہمیت کی حامل ہے ان میں ہسپانوی خانہ جنگی اور شدید اقتصادی بحران قابلِ ذکر ہیں۔ برطانوی ادیبوں کی ایک ہم خیال جماعت جس نے اِن حوالوں سے اپنی شناخت قائم کی۔ ان میں اسٹیفن اسپنڈر کا نام ڈبلیو۔ ایچ۔ آڈن کے بعد سب سے نمایاں ہے۔ اسپنڈر نے شعر اور نثر کے واسطے سے عمر بھر اپنے زمانے کے احوال و افکار کی عقلی ترتیب کو اپنا منصب جانا اور اس خیال کے ساتھ ہم سے رخصت ہوا کہ شاید ادبی کاوشیں بھی معاشرے کی تہذیب میں کسی نہ کسی حد تک معاون ثابت ہوتی ہیں۔

اسٹیفن اسپنڈر کی ہمہ گیر ادبی زندگی کے آغاز کا سُراغ اُس زمانے سے لگایا جا سکتا ہے جب وہ آکسفورڈ یونیورسٹی میں بطور طالب علم داخل ہوا اور معروف ہم عصر شاعر ڈبلیو۔ ایم۔ آڈن کی رفاقت نے اُسے اپنے زمانے کے سیاق و سباق کی آگہی بخشی۔ یہ بات ۱۹۲۷ء کی ہے۔ جب آڈن کے علاوہ وہ کرسٹوفر آئشر ووڈ، لوئی میک نیس اور سی۔ ڈے۔ لیوس سے متعارف ہوا۔ یہی وہ جماعت تھی جسے "آڈن گروپ" کے نام سے جانا گیا اور انہی کی

نسبت سے تیسری دہائی انگریزی شعری تاریخ کا ایک اہم حصہ بن گئی۔ اسپنڈر کا شمار ان شعراء میں کیا جانا چاہیے جن کی ادبی زندگی کی شروعات ہی شہرت سے ہوتی ہے اور ان کی آئندہ ادبی زندگی ماضی کے قائم کردہ نشانات کو جلا بخشنے میں گزرتی ہے۔ Poems (1933) کی اشاعت کے ساتھ ہی اس کی انفرادی حیثیت کا تعین بھی یوں ہوگیا کہ اس مجموعے میں اس کی سیاسی فکر دراصل اس کے عہد کی غالب فکر سے یک گونہ ہم آہنگ تھی اور قاری سے بلاواسطہ تعلق قائم کرتی تھی۔ Twenty Poems اور Vienna کی اشاعت نے اسے مزید اعتبار بخشا۔ یہ زمانہ یورپ میں فاشزم اور اقتصادی بحران کا زمانہ تھا اور تیسری دہائی کے شعراء کی جماعت ان کے خلاف جہاد کا کام انجام دے رہی تھی۔ بائیں بازو کے مفکر اور ایک انسان دوست کی حیثیت سے اسپنڈر کی جدوجہد کی کئی صورتیں ہمیں اسی زمانے میں نظر آتی ہیں۔ آسٹریائی بغاوت (۱۹۳۴ء) اور ہسپانوی خانہ جنگی (۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹) کے تجربات اس کے ہاں بنیادی حوالوں کی صورت ابھرے اور اُس نے جمہوری قدروں کی موافقت میں نظم و نثر میں اپنے خیالات کا بے باک اظہار کیا۔

ایسے فن کار جو اپنے افکار کے تعلق سے جمود کا شکار ہوں دیرپا تاثر قائم کرنے میں عموماً ناکام رہتے ہیں۔ اسپنڈر مجرّد خیال کا حامی ہے نہ ہی اُس کے ہاں تبدیلی سے انحراف کی کوئی شکل نظر آتی ہے۔ وہ ۱۹۳۶ء میں برطانوی کمیونسٹ پارٹی سے منسلک ہوا اور بہت ہی قلیل عرصے میں اس سے بیزار بھی ہوگیا۔ آرتھر کوئسلر کی کتاب The God That Failed (۱۹۴۹ء) میں اس نے اپنی بیزاری کا اظہار بیّن طور پر کیا ہے۔ یہ فکری سطح پر محض کسی تبدیلی کی مثال نہیں ہے بلکہ اس سے اس کے بتدریج ارتقاء کا سراغ ملتا ہے۔ اسی لیے دوسری جنگِ عظیم کے بعد اُسے کمیونسٹ مومنٹ کے لبرل مخالف کی حیثیت سے جانا گیا۔ اس کی سیاسی فکر کے دونوں پہلو "فارورڈ فرام لبرل ازم"

(۱۹۴۲ء) اور لائف اینڈ پوئٹ (۱۹۳۷ء) Forward From Liberalism
میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

اسپنڈر کی شاعری میں سیاسی سیاق و سباق کے علاوہ ذاتی سطحیں بھی ملتی ہیں۔ اوّلین دور کی شاعری جذباتی طور پر توانا ہے۔ اس کا لہجہ غنائی بھی ہے اور تفکر آمیز بھی اور ان دونوں نوع کی نظموں میں اس کی آواز اپنے عہد کے شعراء میں منفرد ہے۔ ان کے علاوہ رجائیت نے اس کی شاعری کو جِلا بخشی ہے۔ اس کی جدیدیت ازرا پاؤنڈ اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی جدیدیت سے مختلف ہے جس کی پیروی زمانے کا دستور بن چکی تھی۔ "ہائی موڈرنزم" کے اس زمانے میں اسپنڈر نے ادبی جدیدیت کے کلاسیکی اصولوں سے اختلاف کیا اور ولفرڈ اُوین جیسے شاعر سے قربت محسوس کی جو پہلی جنگِ عظیم میں شہید ہو کر ہیرو ازم کے فرسودہ تصوّر سے نقاب اُٹھا چکا تھا۔ ہمعصر حقائق کا اظہار اسپنڈر کا ادبی دستورِ عمل تھا، وہ مشینی علامتوں میں نجات کی صورت کا متلاشی، کلاسیکی لفظیات کا مخالف اور سچائی کی زبان کا حامی تھا۔ اس کی نظمیں ایک نئی لفظیات سے اپنی قوت حاصل کرتی ہیں اور ایک نئی تہذیب کی آئینہ دار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص سیاق و سباق سے تعلق رکھنے کے باوجود اُس کی شعری اہمیت سے انکار اب بھی ممکن نہیں ہے۔

اسپنڈر کی ایک خوبی جو اُسے دوسرے ہمعصر ادیبوں سے ممتاز کرتی ہے، اُس کا انکسار ہے۔ اُس نے ایک انٹرویو میں یہ کہا تھا کہ اُس نے دو یا تین نظمیں ایسی لکھی ہیں، جن کی بدولت اُسے یاد کیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ امرِ واقعہ نہیں ہے کیونکہ اسپنڈر نے ایک پتے کی بات یہ بھی کہی تھی کہ اس کی ابتدائی نظمیں جو پچاس برس پہلے لکھی گئی تھیں، وہ اگر اب تک زندہ ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شاید کچھ اور دنوں تک زندہ رہیں گی۔ اس بیان میں انکسار بھی ہے اور ایک شائستہ اعتماد بھی اور یہ اعتماد خود اپنی فن کارانہ صلاحیتوں پر ہے۔ اسپنڈر نے جن دو تین نظموں کی طرف اشارہ کیا تھا وہ The Landscape
I think continually اور The Pylons Near and Aerodrome

of Those Who Are Truly Great ہیں جن کی بدولت اسپنڈر کی ادبی صلاحیت کا اعتراف زمانوں تک کیا جائے گا۔

اسی ضمن میں اس کے ایک ناقد ایولن واؤ کے ایک بیان کی طرف توجہ دلانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ واؤ کا خیال تھا کہ اسپنڈر کے ہاتھوں میں نازک اور زرخیز انگریزی زبان ویسی ہی ہے جیسے کہ کسی بندر کے ہاتھوں میں ایک نازک گلدستہ۔ اسپنڈر اس خیال سے برہم تو نہیں ہوا، البتہ اس نے اتنا ضرور کہا کہ یہ ایک انتہا پسندانہ رائے ہے۔ اُس نے اس امر کا اقرار بھی کیا کہ لکھنا اس کے لیے ایک انتہائی مشکل کام ہے اور یہ بھی کہ اُسے اس بات کا مکمل یقین نہیں ہے کہ وہ بہت اچھا لکھنے والا ہے۔ اسپنڈر کی یہ صاف گوئی برطانوی مزاج کے خلاف ثابت ہوئی اور آبزرور نے لکھا کہ اپنے سلسلے میں اسپنڈر کا یہ بے جا محاسبانہ رویّہ برطانوی روایت کے خلاف ہے بلکہ شرمناک اور گمراہ کُن ہے۔ اسپنڈر کے اپنے تصوّرات اور اپنے مکمّل یقین کی بدولت ہی پچھلی چھے دہائیوں سے ادبی حلقوں میں توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔ اس امر کا اندازہ اس کے مندرجہ بالا اقوال سے لگایا جاسکتا ہے۔

چھیاسی برس کی عمر میں ہم سے رخصت ہونے والا معروف برطانوی شاعر اسٹیفن اسپنڈر ان ادیبوں کے ساتھ ہمارے ذہنوں میں محفوظ رہے گا جو ادب کو سماج کی تہذیب اور تربیت کا ذریعہ تصوّر کرتے ہیں، جو اپنے اظہار کے لیے شعر اور نثر کے بندھے ٹکے فارمولوں کی پیروی نہیں کرتے جو تحریر و تقریر کے ذریعے سے ملکوں ملکوں اپنی بات پہنچاتے ہیں اور جو اپنے لیے ایک مخصوص رول کا انتخاب نہیں کرتے۔ شاعر، ناقد، مضمون نگار، مقرر، مدیر اور سیاسی مفکر کے رول میں اسپنڈر نے ایک "کلٹ فگر" (CULT FIGURE) کی حیثیت حاصل کرلی تھی اور اب وہ شاید اسی حیثیت سے ہماری یادداشت کا حصہ بنا رہے گا۔ ■■

مولانا محمد علی کا خط ای بیچپلر کے نام

مورخہ ۲ر فروری ۱۹۱۷ء

مکرمی

میں ممنون ہونگا اگر آپ براہ مہربانی منسلکہ خط میری اہلیہ کو بھیج دیں۔ اسے سربمہر کرکے ایسے وقت بھیجیں کہ یہ ڈاکخانہ میں چار بجے شام سے پہلے پہنچ جائے۔ یہاں رجسٹری والا لفافہ دستیاب نہیں ہے۔ میں نے اپنے ملازم کو ہدایت کردی ہے کہ وہ آپ کی طرف جاتے ہوئے ڈاک خانے سے وہ لفافہ خرید لے۔ اسی لیے لفافے پر میری اہلیہ کا پتہ تحریر کردیا گیا ہے۔

آپ کا مخلص
محمد علی

(ترجمہ : نذیر الدین مینائی)

سر راس مسعود کا خط مولانا محمد علی کے نام

حیدرآباد دکن
ذاتی
۳مئی ۱۹۱۹ء

مائی ڈیر محمد علی

علی گڑھ سے بہت پریشان کن خبر ملی ہے کہ اب اسٹاف اور طلبار دونوں نے عام ہڑتال کردی ہے۔ اگر فوراً کوئی قدم نہ اٹھایا گیا تو مجھے ڈر ہے ادارہ تباہ و برباد ہوجائے گا۔ میں آپ کو بتا نہیں سکتا کہ مجھے ان تمام حالات سے کس قدر گہری تشویش ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا اپنے کسی عزیز ترین اور بے حد پیارے دوست کو جاں کنی کے کرب کے عالم میں دیکھ رہے ہوں لیکن اپنی بے چارگی اور بے بسی کی بنا پر اس کو بچانے کے لیے کچھ نہ کرسکتے ہوں۔ معلوم ہوا ہے کہ سنڈیکیٹ نے ضیار الدین کو کالج کا پرنسپل مقرر کرنا طے کیا ہے۔ اس معاملے میں مجھ سے کبھی بھی باضابطہ طور پر کچھ نہیں کہا گیا۔ مجھے میرے چچازاد بھائی کا ایک خط موصول ہوا جس میں انھوں نے مجھ سے نجی طور پر یہ پوچھا تھا کہ میں کم سے کم کتنی رقم بطور تنخواہ قبول کرسکتا ہوں۔ انھیں اپنی موجودہ تنخواہ اور یافت کی تفصیل لکھی کہ یہاں مجھے کل پی جی -/۱۹۰۰ روپے ملتے ہیں۔ میں نے انھیں لکھا کہ میں سب کچھ چھوڑنے کو تیار ہوں بشرطیکہ وہ مجھے ایک ہزار روپے ماہوار اور مفت مکان دینے پر راضی ہوجائیں۔ نیز وہ -/۱۳۰ روپے کی رقم حکومتِ ہند کو پابندی سے ادا کرتے رہیں۔ کیوں کہ یہ رقم ایسی ہے جس کے بارے میں میں قطعاً کچھ نہیں کرسکتا۔

یہ رقم ان لوگوں کو حسب قاعدہ حکومت کو برابر میکانکی طور پر ادا کرنی ہوتی ہے جو حکومت کے افسران کی خدمات مستعار لیتے ہیں۔ اگر وہ یہ رقم ادا کرنا منظور کرلیتے تو بھی میرا خیال ہے کہ جو تنخواہ وہ ٹوویل کو دینے والے تھے اس کی نسبت

مجھے کہیں زیادہ کم دینا ہوتا۔ اس کے بعد پھر مجھے نجی طور پر مطلع کیا گیا کہ انھوں نے مجھے ۵۰/۔ ۷ روپے دینا طے کیا ہے۔ نیز یہ کہ اگر میں اس پر تیار نہ ہوں تو ضیاءالدین کو مقرر کر دیا جائے گا۔ بہر حال اس معاملے میں شروع سے آخر تک مجھ سے کبھی باضابطہ طور پر کچھ نہیں کہا گیا۔ میں آپ کو یہ سب کچھ اس لیے تحریر کر رہا ہوں تا کہ آپ کے شفقت نامے کے موصول ہونے کے بعد سے جو کچھ ہوا اس سے آپ کو آگاہ کر دوں۔

آپ کے لیے یہ جاننا یقیناً دلچسپ ہوگا کہ آخر میرے لیے ۵۰/۔ ۷ روپے قبول کرنا عملاً کیوں ناممکن ہے۔ بات یہ ہے کہ مجھے ہر ماہ ۳۷۰/۔ روپے اپنے بچوں کی تعلیمی پالیسی کے لیے ادا کرنے ہوتے ہیں۔ آپ بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ میں یہ اس لیے کر رہا ہوں کہ میں اپنے بچوں کو اس انجام سے محفوظ رکھ سکوں جس سے میں محض خدا کے فضل سے معجزاتی طور پر بچ گیا۔ ۲۰۰/۔ روپے ماہوار میں اپنی والدہ کو بھیجتا ہوں اور یہ میں اپنے خاندان کی متعدد بیواؤں اور یتیموں کی خاطر گذشتہ چھ برسوں سے کر رہا ہوں۔ یہ اخراجات بھی میرے ذمے ہیں جنھیں ہاتھ لگانا میرے لیے جرم ہوگا۔ اب اس کے بعد ۱۸۰/۔ روپے ماہوار بچتے ہیں۔ آپ بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ اس رقم میں میرے اور میرے متعلقین کے لیے گزارہ کرنا ممکن نہیں۔

میں یہ سب آپ کو اس لیے لکھ رہا ہوں کہ کسی اور کی نسبت آپ خود کہیں زیادہ بہتر طور پر اس ذہنی کرب اور کوفت کا اندازہ کر سکتے ہیں جس سے مجھے گزرنا پڑ رہا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ درحقیقت علی گڑھ میں کوئی یہ نہیں چاہتا کہ میں وہاں آؤں۔ اب بجائے اس کے کہ یہ کہنے کی جرأت کرتے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ ایسے حالات پیدا کر دیے جائیں کہ باوجود ہر قربانی دینے کے میرے لیے علی گڑھ میں کام قبول کرنا ناممکن ہو جائے۔

مجھے زہرہ کو دیکھنے کے لیے علی گڑھ جانا پڑا۔ ان کا اینڈی سائٹس کا آپریشن ہوا ہے۔ اب وہ ٹھیک ہیں۔ لیکن فی الوقت تو ایسا لگتا ہے جیسے کالج کے معاملات نے مجھے پوری طرح کچل کر رکھ دیا ہے۔ اب صورتِ حال غیر معمولی طور پر باعثِ ذلت

اور شرمناک ہے۔ اگر کسی غیر ہندوستانی کا ہمارے کالج کے پرنسپل کی حیثیت سے تقرر کر دیا جاتا ہے تو یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ وہ لوگ جو اپنے کالج کے معاملات کا انتظام نہیں کر سکتے ان کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ وہ اپنے ملک کے معاملات کا انتظام کر سکتے ہیں۔ اب خیال یہ ہے کہ انگلستان سے کسی انگریز کو بلالیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ سنڈیکیٹ نے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ جب تک کوئی اس قسم کا آدمی دستیاب نہیں ہوتا ضیاء الدین ہی کو رکھا جائے۔ ذاتی طور پر مجھے شبہہ ہے کہ ضیاء الدین میں کردار کی وہ مضبوطی ہوگی کہ وہ اس ادارے کو اس بڑے بھاری خطرے سے بچالے جائیں جو اس وقت درپیش ہے۔

اب آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مجھے اپنی زندگی میں پہلی بار کیوں اس بات کا شدید قلق اور ملال ہے کہ میری اپنی کوئی ذاتی آمدنی نہیں۔

آپ دونوں کے لیے محبت اور احترام کے ساتھ

آپ کا مشفق

دستخط: سر راس مسعود

میں آیندہ دو ہفتے میں چھ ماہ کی رخصت لے کر انگلستان جا رہا ہوں۔ وہاں کا پتہ یہ ہوگا:

معرفت تھامس کک اینڈ سن۔ لڈگیٹ سرکس۔ لندن۔ یا

معرفت ایس آفتاب احمد خاں
ممبر سکریٹری آف اسٹیٹس کاؤنسل
انڈیا آفس۔ لندن

(ترجمہ: نذیر الدین مینائی)

پریم چند کا خط مولانا محمد علی کے نام

مہوبہ
جی۔ آئی۔ پی ریلوے
۱۰ر اپریل ۱۹۱۴ء

جناب ایڈیٹر صاحب
کامریڈ۔ ہمدرد۔ دہلی

مکرمی۔ تسلیم

میں آپ کی توجہ آپ کے گرامی نامہ مورخہ ۲ر جنوری ۱۹۱۴ء کی طرف مبذول کراتے ہوئے بڑے افسوس کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ ابھی تک مجھے معاوضہ ادا نہیں کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا تھا کہ وہ صاحب جنھوں نے میرے معاوضے کا حساب کیا تھا وہ رخصت علالت پر چلے گئے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ موصوف رخصت سے واپس آچکے ہوں گے۔ ایک سال سے زیادہ کا عرصہ ہونے کو آیا کہ میں تقاضہ کرنے کے اس انتہائی ذلّت آمیز کام میں لگا ہوں۔ میری ان کوششوں کے نتیجے میں بعض اوقات جواب ہی نہیں دیا جاتا یا کبھی کبھی کچھ خوش نیتی کے کلمات لکھ دیے جاتے ہیں۔ میرا تحمل اب جواب دے چکا ہے۔ اور اب میں آپ سے عاجزانہ التماس کرتا ہوں کہ آپ مجھے مختتم طور پر یہ بتادیں کہ میرا حساب، اگر ہونا بھی ہے، تو کب تک ہوگا۔ ہر آئے دن ایک حقیر رقم کا، جو آپ پر کسی صورت بار نہیں، مطالبہ کرنا میرے لیے انتہائی ذلّت اور شرم کی بات ہے۔ ڈیڑھ مہینہ ہونے کو آتا ہے کہ مجھے آپ کا حوصلہ افزا مراسلہ ملا جس میں آپ نے مجھ سے مضامین کی فرمائش کی ہے۔ میں آپ کی پیش کش قبول کرنے کو تیار ہوں لیکن جب ہر خط کے جواب کے لیے مہینوں انتظار کرنا پڑے اور ہر ادائیگی کے لیے برسوں منتظر رہنا پڑے تو یہ صورتِ حال کسی بھی

صاحبِ قلم کے لیے ہرگز سازگار نہیں۔ میں ایک عملی یقین دہانی چاہتا ہوں کہ آیندہ ہمدرد کا دفتر مجھ سے معاملہ کرنے میں پابندیٔ وقت کا زیادہ خیال رکھے گا۔ لیکن اگر حالات ایسے ہی رہے تو مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ میں اس قسم کے حالات میں یہ پیش کش قبول کرنے سے قاصر ہوں۔

میں نے ہمدرد کے لیے کل چھ کہانیاں (۱) وارداتِ تلخ (۲) آبِ حیات (۳) بانگ سحر (۴) سودائے خام (۵) بہ یک چشمہ دو کار (۶) نمک کا داروغہ بھیجیں۔ مجھے پہلی دو کہانیوں کا معاوضہ ادا کیا گیا۔ بقیہ بھی شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کی ادائگی نہیں ہوئی۔ میں نے یہ اس لیے عرض کیا تاکہ آپ اپنے دفتر کے کھاتوں سے اس کی تصدیق کرلیں اور میرے مطالبات کا جلد تصفیہ کرنے کا حکم فرمادیں جس کے لیے میں بے حد ممنون ہوں گا۔

آپ کا وفاکیش

دھن پت رائے (پریم چند)
سب ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولز

(ترجمہ: نذیرالدین مینائی)

کتابیں

تبصرے

کتاب : **جنگ اور امن** (دو جلدیں)

مُصنّف : **لیو طالسطائی**

مترجم : **شاہد حمید**

ناشر: **پولیمر پبلی کیشنز ، لاہور**

قیمت : **چھے سو روپے**

دنیا کے اس سب سے بڑے ناول کا یہ ترجمہ کسی بھی زبان اور کسی بھی زمانے کے لیے قابلِ فخر سمجھا جائے گا۔ تقریباً دو ہزار صفحوں پر پھیلی ہوئی اس کتاب میں طالسطائی کے شاہ کار جنگ اور امن کے ترجمے کے علاوہ ناول کو پس منظر فراہم کرنے والی روسی تاریخ، تفصیلی فرہنگ جس میں عسکریت ، مذہب، موسیقی اور دیگر متعلقہ دائروں میں آنے والے حوالوں کی وضاحتیں پیش کی گئی ہیں، حقیقی اور غیر حقیقی کرداروں سے متعلق ضروری باتیں، نقشے ، طالسطائی کی زندگی اور سوانح کا ایک خاکہ، ترجمے کے مسائل اور ترجمے کے فن پر بہت بصیرت آمیز نوٹ —— یہ سب چیزیں شامل کردی گئی ہیں۔

اس سطح کا کام کرنے کے لیے جو انہماک، ریاضت اور جاں کاہی درکار ہوتی ہے، اُس کا بوجھ ہر زمانے میں بس اکا دکا افراد اُٹھا سکتے ہیں، اور ہمارا یہ کم عیار دَور تو اس طرح کے کام کا تصوّر بھی مشکل سے کرسکتا ہے۔ اس لحاظ سے شاہد حمید صاحب

کا یہ کارنامہ ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ سب سے زیادہ حیرانی کی بات یہ ہے کہ شاہد حمید صاحب نے اس کام کا بیڑا ایک ایسے وقت میں اٹھایا جب عام انسان اپنے ماضی پر قانع اور حال کی طرف سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ شاہد حمید صاحب نے جنگ اور امن کے تمام انگریزی متون کا موازنہ کرنے کے بعد اور خاصی تحقیق اور چھان بین کے بعد اس مہم کا آغاز کیا تھا۔ جس احساسِ ذمّے داری، علمی لگن اور ترجمہ کاری کے فن پر جیسی بے مثل مہارت کے ساتھ انھوں نے اس کام کی تکمیل کی ہے وہ تخلیقی ادب، اور ادب کی تحقیق و تدریس سے مناسبت رکھنے والوں کے لیے یکساں طور پر حیران کُن ہے۔ جنگ اور امن کا ترجمہ کرنا اور پھر دیوزادوں کی سی وسعتِ خیال کے حامل اس شہ پارے کے بارے میں خالص علمی قسم کی تحقیق کرنا ایک بہت بڑی مہم کو سر کرنے کے برابر ہے۔ اس کام کا تحقیقی اور علمی حصّہ طالسطائی پر ایک مکمل ریسرچ کی حیثیت رکھتا ہے۔

جہاں تک جنگ اور امن کے ترجمے کا تعلق ہے، شاہد حمید صاحب اس سلسلے میں امکانی حد تک محتاط رہے ہیں۔ اصل متن کی حُرمت کا انھوں نے کتنا خیال رکھا ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ مجھے اس ترجمے کی سب سے بڑی خوبی یہ نظر آئی ہے کہ اس پر کہیں بھی طبعزاد ہونے کا گمان نہیں ہوتا۔ ایک نامانوس جمالیاتی، لسانی، تہذیبی مزاج رکھنے والی زبان کے کسی فن پارے کو اپنی زبان میں اس طرح منتقل کر لینا کہ وہ اپنی زبان کے مزاج میں گھُل مِل جائے، میرا خیال ہے کہ کسی بھی طرح مناسب نہیں ہوگا۔ ترجمے کو بہرحال ترجمہ نظر آنا چاہیے۔ یہ کیفیت اسی صورت میں قائم رکھی جا سکتی ہے جب اصل زبان کے معاشرتی، لسانی، تہذیبی، فنی مناسبات کی طرف ترجمہ کرنے والے کا رویّہ انکسار اور احترام کا ہو۔ شاہد حمید صاحب نے شروع سے اخیر تک اس امر کو ملحوظ رکھا ہے۔ چنانچہ زبان و بیان کے اعتبار سے بھی اس کتاب کا اپنا لطف ہے، ایک منفرد جمالیاتی ذائقہ۔ ان کے اس عظیم الشان کارنامے کی وقعت اور تاریخی، ادبی، علمی اہمیت ہمیشہ برقرار رہے گی۔

—— شمیم حنفی

کتاب : ہندوستانی جمالیات (دو جلدیں)
مصنف : شکیل الرحمٰن
ناشر : موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی
قیمت : چار سو روپے

ہندوستانی جمالیات کے بارے میں پروفیسر شکیل الرحمٰن کا بنیادی موقف یہ ہے کہ "کوئی جمالیات خالص نہیں ہوتی اس لیے کہ کوئی تہذیب خالص نہیں ہوتی۔ فنون تہذیب اور کلچر کی علامت ہیں لہٰذا یہ تجربوں اور اظہار کے پیش نظر مرکب ہیں۔

ہندوستانی جمالیات میں مختلف قوموں اور نسلوں کے تجربے ہیں، اس لیے نہ کوئی خالص آریائی جمالیات ہے اور نہ کوئی دراوڑی۔" ایک ایسے زمانے میں جب علیحدگی پسندی کے میلان نے عام وبا کی شکل اختیار کر لی ہے اس قسم کا ہمہ گیر، بسیط اور رواداری پر مبنی رویہ علمی معاملات میں بھی اپنی خاص اہمیت رکھتا ہے۔ جمالیات سے متعلق جو کتابیں ہندوستان اور پاکستان میں اب تک لکھی گئی ہیں، ان میں اکثر کا سب سے بڑا عیب یہی ہے کہ ان کا دائرہ بہت بے لوچ اور محدود ہے۔ تہذیبی تعصب جمالیات سے متعلق ہر مقدمے پر غالب نظر آتا ہے۔ یہ خرابی اس حد کو پہنچی ہے کہ بعض اصحاب علم اپنے تعصب کی وجہ سے جمالیات کے ایسی کسی نظام کا وجود تک قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوئے جو ان کے اعتقادات یا قومی مقاصد سے مناسبت نہ رکھتا ہو۔

شکیل الرحمٰن کی یہ کتاب ایک قابل قدر علمی کارنامہ ہے۔ پہلی جلد میں ہندوستانی ذہن اور معاشرے کے جمالیاتی تقاضوں، ہندوستانی فنون اور حسیات کے مطالبات، ہندوستانی معاشرے میں آرکی ٹائپل حیثیت اختیار کر لینے والے بصری، سمعی پیکروں، رس کے نظریے اور اس کے متعلقات پر تفصیلی نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ جلد ۲۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ دوسری جلد (کل صفحات ۲۷۶) میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان پر مصنف نے رقص، موسیقی، فن تعمیر، مصوری اور مجسمہ سازی، عظیم ماں،

میتھن، تری مورتی، برہما اور وشنو، شیو، گنیش، ہمالہ اور گنگا کے عنوانات قائم کیے ہیں۔ اس جلد کا اختتام "مجسمہ سازی کا ایک تخلیقی سرچشمہ، گوتم بدھ" پر ہوا ہے۔

اس طرح یہ ایک وسیع تناظر رکھنے والی کتاب ہے اور جیسا کہ اس موضوع کا تقاضا تھا، شکیل الرحمٰن نے ایک بسیط اور کثیر الابعاد سطح پر اور ایک رنگارنگ سیاق میں اپنے موضوع کا احاطہ کیا ہے۔ فلسفے اور نفسیات میں درک کے بغیر جمالیات پر کتاب لکھنا ایسا ہی ہے جیسے رنگوں کا مفہوم سمجھے بغیر مصوری پر قلم اٹھایا جائے۔ اُردو میں جمالیات کی بیشتر کتابیں اسی لیے کھوکھلی اور بےحس محسوس ہوتی ہیں۔ شکیل الرحمٰن کا تنقیدی رویّہ ہمیشہ سے بین العلومی رہا ہے۔ تاریخ، تہذیب، معاشرت، عقائد، سماجیات، فلسفہ اور نفسیات کے علاوہ فنون کی روح پر بھی وہ گرفت رکھتے ہیں۔ ان کا سب سے نمایاں وصف یہ ہے کہ وہ محدود پیکروں کو ایک لامحدود تناظر میں دیکھتے ہیں اور اس طرح اشارات میں تفصیل کے پہلو ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ ان کا اندازِ بیان بہت صاف، سجل، واضح اور مدلّل ہے۔ جمالیات کے مختلف منطقوں اور دبستانوں پر ان کی نظر بہت گہری ہے اور اس سلسلے میں ان کی کئی کتابیں پڑھنے والوں سے تحسین کا خراج وصول کر چکی ہیں۔ ہندوستانی جمالیات پر یہ کتاب بھی اپنے اندر خبر اور نظر کا بہت سامان رکھتی ہے۔

——— شمیم حنفی

کتاب : **مولانا ابوالکلام آزاد : فکر و نظر کی چند جہتیں**

مُصنّف : **پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی**

ناشر : **مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دلّی**

قیمت : **ساٹھ روپے**

اُردو میں علمی نثر کی جو کتابیں پچھلے دنوں منظرِ عام پر آئی ہیں، ان میں یہ کتاب کئی حیثیتوں سے ہمیں متوجہ کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کتاب میں مولانا

ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور افکار کا مطالعہ خاصے وسیع پس منظر میں کیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کتاب سے ہماری اجتماعی تاریخ کے بعض بہت اہم پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سلسلے میں تیسری اہم بات یہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ، علی الخصوص مسلم معاشرہ ان دنوں جس قسم کی جذباتیت سے دوچار ہے اور اس جذباتیت نے جو نفسیاتی ماحول پیدا کیا ہے، اس میں مولانا آزاد کے تصورات کی تعبیر و تفہیم آج شاید پچھلے تمام زمانوں سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

خود آزاد کی نثر میں جذباتیت کی لے خاصی اونچی محسوس ہوتی ہے۔ مگر آزاد کی بصیرت ہر طرح کی جذباتیت سے آزاد تھی۔ ان کی شخصیت کا نمایاں ترین وصف اُن کی دانش مندی اور گرد و پیش کے حالات کا قطعاً معروضی مطالعہ کرنے کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ آزاد کے شعور کی تربیت روایتی آداب کے مطابق ہوئی تھی مگر اپنی فکر کے اعتبار سے وہ انقلابی ہونے کی حد تک غیر روایتی انسان تھے۔ مذہب، تاریخ، معاشرت، تہذیب، روایت، سیاست اور علوم کی طرف ان کا رویّہ انتہائی شدت آمیز جذباتی ماحول میں ہوشمندی کا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک جلیل القدر مذہبی عالم ہونے کے باوجود محض مولوی نہیں بن سکے اور روایتی علوم اور افکار کے سائے میں نشوونما حاصل کرنے کے باوجود روایتی انسان نہیں بن سکے۔ ان کے وجدان میں اپنے حال کے ادراک کے علاوہ مستقبل بینی کی ایک حیران کُن طاقت تھی۔ اسی لیے اپنے عہد کی سیاست، معاشرت، اجتماعی فکر کے حدود سے آگے نکل کر انھوں نے مختلف تہذیبی اور سیاسی اور سماجی سطحوں پر ایسے امکانات کی نشان دہی کی تھی جو ان کے اکثر معاصرین کی گرفت میں نہیں آسکے تھے۔

ضیاء صاحب کی اس کتاب میں دس مضامین شامل ہیں — قومی، مذہبی، سیاسی، فکری اور علمی مسائل سے متعلق۔ ضیاء صاحب کی فکر اور ان کے اسلوب کا غالب عنصر ان کی غیر جذباتیت اور متانت ہے۔ اس کتاب میں ہر طرح کے تعصبات سے آزاد ہوکر انھوں نے آزاد کی فکر اور مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے مربوط

مسئلوں پر بڑی گہری نظر اور علمی وقار کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔ اُن کی باتیں اپنے قاری کو بہت خاموشی اور متانت کے ساتھ قائل کرتی جاتی ہیں۔ اپنے موضوع پر یہ ایک کار آمد کتاب ہے۔

——— شمیم حنفی

کتاب : فسادات کے افسانے
(تجزیوں کے ساتھ)

مُرتب : زبیر رضوی
ناشر : ذہن جدید پبلی کیشنز، ذاکر نگر، نئی دلی
قیمت : سو روپے

کچھ عرصے پہلے 'ظلمت نیم روز' کے نام سے آصف فرخی نے ایک کتاب شائع کی تھی۔ اس کتاب میں ملک کی تقسیم کے ساتھ رونما ہونے والے فسادات سے متعلق سب سے زیادہ یاد رہ جانے والے اُردو افسانے اور اس سے متعلق چند مضامین شامل تھے۔

ذہن جدید کی اس خصوصی اشاعت میں پُرانے افسانوں اور مضامین کے ساتھ ساتھ فسادات کے موضوع پر ہمارے زمانے میں لکھی جاتے والی کچھ بہت اچھی کہانیاں بھی شامل کردی گئی ہیں۔ کہانیوں کے علاوہ ان کے تجزیے بھی دیے گئے ہیں۔

مجموعی طور پر اس کتاب میں اُنتیس افسانے اور چار مضامین شامل ہیں ان میں سات کہانیاں تجزیوں کے ساتھ شائع کی گئی ہیں۔ کتاب میں شامل مضامین محمد حسن عسکری، ممتاز شیریں، اختر حسین رائے پوری، آصف فرخی اور ڈاکٹر منصور عالم کے ہیں۔ منٹو اور ان کے معاصرین سے لے کر ہمارے عہد کے نئے لکھنے والوں تک بیشتر قابلِ ذکر افسانہ نگاروں کی نگارشات اس کتاب میں یکجا ہوگئی ہیں۔

ہمارے عہد کی کہانیوں کے تجزیے اردو کے نئے ناقدوں نے کیے ہیں۔ اس

طرح اس کتاب میں ہمارے اہم ترین نئے اور پرانے لکھنے والے ایک آتش فشاں مسئلے کے حوالے سے ایک موضوعاتی تسلسل کا حصہ بن گئے ہیں۔ یہ ایک ہولناک اور شور پر ضربیں لگانے والی کتاب ہے۔ زبیر رضوی نے اس کتاب کی پیش کش ایک ایسے وقت میں کی ہے جو فسادات کے سیاق میں ہمارا اجتماعی تاریخ کا شاید سب سے زیادہ پریشان کن زمانہ کہا جا سکتا ہے تقسیم کے سانحے پر اب تقریباً نصف صدی کی گرد جم چکی ہے، مگر فسادات کی دہشت میں ابھی تک کمی نہیں آئی۔ ہمارے تمام اجتماعی ادارے، ہماری روایت اور تہذیب، ہماری سیاست اور موجودہ صورتِ حال فسادات کے صدمے اور اندیشے میں گھرے ہوئے ہیں۔ یہ ایک عجیب وغریب لمحۂ فکریہ ہے جس نے اجتماعی سطح پر حالات کا منطقی اور معروضی تجزیہ کرنے کی طاقت بھی ہم سے چھین لی ہے۔ اجتماعی مسائل، بالخصوص فسادات کے واسطے سے اُردو افسانے کی تاریخ بہت روشن اور سرگرم رہی ہے۔ منٹو، بیدی، عصمت اور کرشن چندر کے دور میں جو روایت قائم ہوئی تھی، اطمینان کی بات ہے کہ وہ سلسلہ ٹوٹا نہیں۔ نئے لکھنے والے اپنے شعور کی تمام تر مستعدی کے ساتھ اس مسئلے کی تخلیقی تعبیر میں مصروف ہیں۔ یہ ایک اہم کتاب ہے اور اسے بہت سلیقے سے مرتب کیا گیا ہے۔

——— سہیل احمد فاروقی

کتاب: طرازِ دوام

شاعر: اختر سعید خاں

ناشر: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی

قیمت: 51/=

طرازِ دوام کے شاعر اختر سعید خاں ہمارے عہد کے نہایت شائستہ فکر اور شستہ زبان شاعر ہیں۔ اُن کا شمار اُن معدودے چند لوگوں میں کیا جاتا ہے جنھوں نے گوشہ نشین رہ کر بھی غزل کے تہذیبی ورثے کی پاسداری

کی ہے۔ انھیں غزل کی اداؤں کا شناسا کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اُن کے اشعار ہمارے ذہن پر یہ خوشگوار تاثر چھوڑتے ہیں کہ "ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں" کیونکہ انھوں نے آشوبِ زمانہ کے باوجود غزل کو گم کردہ راہ ہونے کے الزام سے بچایا ہے۔ غزل اور اختر سعید خاں کے مزاج میں حیرت انگیز ہم آہنگی ہے۔ اس حد تک کہ دونوں ایک دوسرے کا پرتو معلوم ہوتے ہیں۔

اختر سعید خاں نے پیامِ زیرِلب کو غزل کی تہذیب کی اساس بنایا ہے۔ وہ غزل کے تبسّم میں اشکوں کی نمی اور اشکوں میں تبسّم کی جھلک کے راز آشنا ہیں۔ غزل اپنی تمامتر توانائیوں کے ساتھ اُن کے اشعار میں جلوہ گر ہے جس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

ہر ایک غم سے سلامت گزر گیا ہے دل
خدا کرے کہ محبت کی تاب لے آئے

نہ جانے بزمِ حریفاں میں تذکرے کیا تھے
کہ آج جو بھی ملا ہم سے ناصحانہ ملا

پھینکے نہیں ہیں آج تلک ریزہ ہائے دل
ٹوٹے تعلقات کا رشتہ عجیب ہے

اب یہ بیاضِ دل کے ساتھ چھیڑ سی کیا ہوا کی ہے
کوئی ورق اُڑا گئی کوئی پلٹ کے رہ گئی

غزل کی روایت سے رشتہ استوار رکھتے ہوئے اختر سعید خاں نے حیات و کائنات کے تصوّر کے تئیں اپنے ردعمل، عصری حسیت اور اس سے پیداشدہ مسائل کو بھی شعری اظہار کا موضوع بنایا ہے۔ اُن کے یہاں کلاسیکیت ایک نئی تازگی کے ساتھ اُبھرتی ہے :

گم ہوں اپنی گردِ سفر میں سمتِ سفر کا ہوش کہاں
ایک بیاباں زیرِ قدم ہے ایک بیاباں آنکھوں میں

ڈھونڈو گے تو شہروں بھی وحشت کے ساماں ہیں بہت
اہلِ جنوں کیا سر پہ ڈالے دامنِ صحرا بیٹھے ہو
سلگتے خوابوں کی بستی ہے رہگزارِ حیات
یہاں دھواں ہی دھواں ہے ذرا سنبھل کے چلو

اختر سعید خاں ترقی پسندی سے متاثر بھی رہے اور اس سے منسلک بھی لیکن اس وابستگی کو کبھی اپنی شناخت کا ذریعہ نہیں بنایا کہ یہ ان کے مزاج کے منافی تھا۔ اختر سعید خاں سے اگر تنقید نے بے اعتنائی نہ برتی ہوتی یا وہ خود اشتہار کے فن سے واقف ہوتے تو اُن کا نام فیض اور مجروح کے ساتھ لیا جاتا۔

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ مبارک باد کا مستحق ہے کہ اُس نے اختر سعید خاں کا دوسرا شعری مجموعہ شائع کرکے نئی نسل کو اُن کے کلام سے متعارف کرایا۔ اُن کا پہلا مجموعہ نگاہ بھی اہلِ ذوق سے دادو تحسین حاصل کر چکا ہے۔

——— خالد محمود

کتاب : علیم صاحب
مرتب : محمد سالم قدوائی
ناشر : ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
قیمت : دوسو روپے ؛ صفحات ۳۴۴

پروفیسر عبدالعلیم (سابق وائس چانسلر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) سے متعلق پروفیسر محمد سالم قدوائی کا بڑی کاوش اور خوش اسلوبی سے مرتب کردہ یہ مجموعۂ مضامین نہ صرف ایک دانش ور کی ہمہ گیر شخصیت کا اعتراف ہے بلکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ایک قدیم طالب علم کی طرف سے اس کے ایک قدیم ترین فرزند کو خراجِ عقیدت بھی ہے۔ پروفیسر علیم صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ سے عربی میں بی۔اے آنرز کرنے کے بعد مزید تعلیم کے لیے جرمنی گئے تھے اور پروفیسر محمد سالم قدوائی صاحب نے بھی اسی ادارے

سے بی۔اے کرنے کے بعد علی گڑھ میں داخلہ لیا۔ گویا اس اتفاق میں لقاء سعدین کی صورت نکل آئی۔ پروفیسر قدوائی اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ دراسات اسلامیہ کے صدر اور انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر ہیں۔ وہ متعدد کتابوں اور علمی مضامین کے مصنّف ہیں۔ ہندوستان کی عربی تفسیروں پر اُن کا کام بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہ مجموعہ تین حصّوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصّے کا عنوان "جلوۂ صد رنگ" ہے جس میں علیم صاحب کے حالات اور عملی زندگی کا جائزہ اُن کے متعلقین، شاگردوں، دوستوں اور ہمعصروں نے لیا ہے۔ دوسرے حصّے "فکر و نظر" میں اُن کے اہم علمی کاموں کو معروضی انداز میں پرکھا گیا ہے۔ تیسرا حصہ بہ عنوان "حاصل مطالعہ" علیم صاحب کے چند نادر اور تقریباً نایاب مفید مضامین پر مشتمل ہے۔ ان مضامین کو بجا طور پر علیم صاحب کے اندازِ بیان اور فکری رجحانات کا ترجمان کہا جاسکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ کتاب علیم صاحب مرحوم کی زندگی کے بعض ان چھوٹے گوشوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ بلکہ اس کی وقعت اس بنا پر اور بھی بڑھ گئی ہے کہ عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ (از پروفیسر کبیر احمد جائسی) "سیرۃ نبوی اور مستشرقین (از پروفیسر محمد سالم قدوائی و مولانا عبدالعزیز) اور ڈاکٹر عبدالحلیم اور عربی زبان کی تعلیم" (از پروفیسر اکمل ایوبی) جیسے مضامین اس میں شامل ہیں۔ فاضل مقالہ نگاروں نے مدلّل انداز میں عقیدۂ اعجازِ قرآن کی تاریخ سے متعلق علیم صاحب کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ علیم صاحب قرآن کے منزل من اللہ ہونے کے منکر تھے۔ عربی زبان و ادب کے علاوہ اسلامی تہذیب و تمدن اور مسلم مسائل سے علیم صاحب کی گہری وابستگی کا بھی ان مضامین سے اندازہ ہوتا ہے۔

ایسے کتنے ہی لوگ ہیں کہ جب یہ کتاب اُن کے ہاتھوں میں پہنچے گی اور وہ علیم صاحب کی شرافت، شفقت اور سخاوت کے واقعات پڑھیں گے تو بے اختیار

اُن کے منہ سے نکلے گا کہ بخدا مرحوم کا یہی معاملہ ہمارے ساتھ رہا ہے۔ جو عنفوانِ شباب میں خلافت تحریک سے وابستہ رہے، جنھوں نے جامعہ کا طالب علم بن کر اس وابستگی کو استوار رکھا، جنھوں نے اعجاز قرآن کے موضوع پر مستشرقین کے خیالات کو یکجا کر کے عالمِ اسلام کو اُن سے آگاہ کیا، جنھوں نے اپنی جاں بلب ماں کی پیشانی پر کلمۂ شہادت لکھا اور ماں کی نمازِ جنازہ خود پڑھائی۔ انہی علیم صاحب پر اشتراکیت، اور ترقی پسندی کی ڈھلی ڈھلائی تعبیروں کے سرگشتگان نے اسلام دشمنی اور مسلم بیزاری کی فردِ جرم عائد کی۔ اس کے مقابل علیم صاحب کی بے زبانی نے کبھی دعوائے مسلمانی کا سہارا نہیں لیا۔

علیم صاحب کے بعض ہمعصروں مثلاً آل احمد سرور اور پروفیسر نذیر احمد اور شعبہ ہائے عربی و دراسات اسلامیہ کے اساتذہ کی تحریروں سے علیم صاحب کے حُسنِ انتظام، تدبّر، معاملہ فہمی، علم دوستی اور وسعتِ مطالعہ پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ بیگم جمیلہ ماجد صدیقی کا مضمون دلی کیفیات کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔ ڈاکٹر ابن فرید اور پروفیسر وارث کرمانی کے تاثرات جابجا دل کو چھونے والے ہیں۔ باسعادت ہیں وہ لوگ جو اپنے دھوپ کے سفر میں خواہ تھوڑی دیر ہی سہی، سر پہ سایہ کرنے والے بادلوں کو دُعائیں دیتے ہیں۔

——— سہیل احمد فاروقی

کتاب: A Tale of Four Darvishes (ترجمہ: باغ و بہار)

مترجم: محمد ذاکر

ناشر: پنگوئن بکس

قیمت: سو روپے؛ صفحات: ۱۵۸

ہماری صدی کے ربع آخر میں برصغیر سے باہر اُردو کی کئی بستیاں آباد ہوئی ہیں اور اُن کے توسط سے دیار ہائے غیر میں اُردو تہذیب کا فروغ ہو رہا ہے۔

اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ غیر ملکی زبانوں کی کتابوں کے ناشرین کو کلاسیکی اہمیت کی اُردو تصانیف کے تراجم کی اشاعت کے کاروبار میں خاصی کشش نظر آنے لگی ہے۔ حالیہ چند سالوں میں اُردو کے کئی شعری، نثری اور افسانوی مجموعے دُنیا کی مختلف زبانوں، خصوصاً انگریزی میں، ترجمہ ہوکر منظرِ عام پر آ چکے ہیں۔

پروفیسر محمد ذاکر (استاذ شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ) کے قلم سے باغ و بہار کا انگریزی ترجمہ A Tale Of Four Darvishes اُردو کو آفاقیت سے ہمکنار کرنے کی سمت میں قابلِ تحسین پیش رفت ہے۔

قصۂ چہار درویش کا ترجمہ مقفیٰ و مرصع اُردو میں نوطرزِ مرصع کے عنوان سے میر محمد حسین عطا خاں تحسین پہلے ہی کر چکے تھے اور گل کرسٹ کی فرمائش پر دوبارہ ترجمے کی غرض و غایت یہ تھی کہ انگریز طالب علموں کے لیے نثر کی ایک اچھی کتاب تیار ہو جائے جس کی مدد سے وہ سادہ اور بامحاورہ زبان سیکھ سکیں۔ باغ و بہار کی زبان کا لطف یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے اٹھارہویں صدی کی ہند اسلامی تہذیب اور ہندوستانی زندگی کی رنگارنگ دستاویز ہمارے سامنے پیش کر دی گئی ہے۔ میرامن کو جان گل کرسٹ کی فرمائش کی تعمیل کے ساتھ ساتھ ایک طرزِ نگارش کی ایجاد بھی مقصود تھی۔

بے جا نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ مترجم نے گل کرسٹ کے مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے دو تہذیبوں کو قریب تر کرنے کا ارفع فریضہ انجام دیا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے انھوں نے متبادل انگریزی فقروں اور محاورات کے استعمال پر خصوصی توجہ دی ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ اردو کی تہذیبی روح دب کر نہ رہ جائے۔ اس لفظی ترجمے کی ایک خوبی، جس کا اوّل تا آخر التزام رکھا گیا ہے یہ ہے کہ جو بات اصل زبان میں جتنے الفاظ میں ادا کی گئی ہے وہ ترجمے میں بھی اتنے ہی الفاظ میں مکمل ہو جائے۔ ذاکر صاحب نے اس اصول سے کہیں تجاوز نہیں کیا ہے۔ ہاں تعداد الفاظ میں جہاں کہیں اختصار سے کام لیا گیا ہے وہاں عبارت میں ایک نیا لطف پیدا ہوگیا ہے۔ آخر میں منتخب اصطلاحات

کی فہرست دی گئی ہے۔ بہتر ہوتا کہ اس میں کلماتِ تحمید بھی شامل کر لیے جاتے۔

ترجمے کے عمل میں ذہن کو پُرپیچ مراحل سے گزرنا پڑتا ہے خصوصاً جب اصل مواد اور مترجم کے درمیان کئی واسطے حائل ہوں۔ قصۂ چہار درویش سے نوطرزِ مرصع اور پھر باغ و بہار تک متن اور اس کے انسلاکات کی بدلی ہوئی صورتوں کو پیشِ نظر رکھیں تو ترجمے کی راہ میں آنے والی دُشواریوں کا کچھ اندازہ ضرور ہوجائے گا۔ شاید اسی لیے وثوق سے یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ جس زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے خود اس کے ناطقین کا رویّہ اُس کے تئیں کیا ہوگا۔ اس کی وضاحت کے لیے دو مثالیں، جو ہر چند کہ نظم کی ہیں، بے محل نہ ہوں گی۔

(۱) ہر ایک صبح مرے شہر کا یہی ہے چلن / یہاں کے لوگ بڑے اور چھوٹے ناموں کی / اٹھائے تختی لفافوں میں لنچ بکس لیے / بسوں کی لمبی قطاروں سے آ کے ملتے ہیں۔

(۲) عجیب ہیں یہ ہمارے رشتے / میں شب کے ہاتھوں پہ چاند دیکھوں اور اُس کی آنکھوں میں دھوپ کھاتے سُنہرے ساحل کی ریت چمکے / میں کھڑکیوں کو نئے مناظر کی سمت کھولوں / تو وہ ہوا کی ہتھیلیوں پر چراغ رکھ دے۔

دونوں نظموں کو سُن کر ایک تعلیم یافتہ غیر ہندوستانی نے اس ردِعمل کا اظہار کیا کہ پہلی نظم ہمارے لیے دلچسپی سے خالی ہے کیوں کہ ہمارے یہاں پبلک ٹرانسپورٹ سسٹم بہت منضبط اور آرام دہ ہے۔ دوسری نظم یقیناً اس لیے متوجہ کرتی ہے کہ اس میں ایک آفاقی احساس کی ترجمانی ہوتی ہے۔

کہنے کا منشا یہ ہے کہ ترجمے کی ترسیلی قدر، اُس کے نفوذ کے دائرے اور جہت کے تعین کی بحث ہمیشہ زندہ رہے گی۔ جہاں تک انگریزی کی ترجمہ شناسی کا سوال ہے تو ٹیگور کے بارے میں ڈبلیو۔ بی۔ ییٹس کا قول بھولنا نہیں چاہیے کہ ٹیگور کو انگریزی

نہیں آتی۔ کوئی ہندوستانی انگریزی نہیں جانتا۔ کوئی بھی شخص اُس زبان میں جو اُس نے بچپن میں نہ سیکھی ہو، جو اُس کے سوچنے کی زبان نہ ہو، اُس کے آہنگ و اسلوب کے ساتھ نہیں لکھ سکتا۔" برنارڈ شا کا رویّہ اس پر مستزاد ہے جنھوں نے اپنے ایک ڈرامے کے ایک کردار کو "اسٹوپندر ناتھ بیگور" کا نام دیا۔ پھر بھی کوئی تو بات ہے جو ترجمے ہوتے رہے ہیں اور تہذیبوں کے درمیان تفاعل جاری ہے اور جاری رہے گا۔ اس عمل میں پروفیسر محمد ذاکر کی مساہمت کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ■■

——— سہیل احمد فاروقی

اِس شمارے میں

بیگم انیس قدوائی ، قرۃ العین حیدر ، سیّد حسین نصر ، انتظار حسین
اعجاز احمد ، حمید احمد خاں ، سجّاد باقر رضوی ، ڈاکٹر نذیر احمد
ڈی۔ایچ۔لارنس ، ایزرا پاؤنڈ ، وائٹ ہیڈ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی ،	سابق استاد ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر مسعود حسین	سابق وائس چانسلر ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی	جواہر لال نہرو یونیورسٹی
پروفیسر زبیر احمد فاروقی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر ظفر احمد نظامی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر مسرور علی ہاشمی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر انیس الرحمٰن	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر نذیر الدین مینائی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
جناب مسعود الحق	جامعہ ملیہ اسلامیہ
جناب عابد اللہ غازی	ریاستہائے متحدہ ، امریکہ
جناب محمد اسحٰق	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر شکوہ حسن مرزا	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر عبدل بسم اللہ	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر محمد اسد الدین	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر خالد محمود	جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمیم حنفی ، سہیل احمد فاروقی

رسالہ جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

معاون

جبین انجم

شمارہ نمبر ۱۰-۱۱-۱۲

اکتوبر۔ نومبر۔ دسمبر ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت	۲۰ روپے
سالانہ قیمت (اندرون ملک)	۶۰ روپے
" " (غیر ممالک سے)	۳۰ ڈالر

خوشنویس: ایس۔ ایم۔ مظہر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی   مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس دریا گنج۔ نئی دہلی ۲

ترتیب

کتابیں

منظر نامہ

ممتاز مفتی کی یاد میں

اِداریہ

اُردو کی علمی روایت کا جو نقشہ پچھلے اَدوار پر پھیلا ہوا ہے، اس کے مقابلے میں موجودہ صورتِ حال کسی بھی لحاظ سے بہت اُمید افزا نہیں کہی جا سکتی۔ سماجی عُلوم، سائنسی علوم، دینی علوم، یہاں تک کہ فلسفہ، تاریخ اور فنون پر اُردو میں جس سطح اور معیار کا کام ہوتا رہا ہے، اُس کے پیشِ نظر، ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اس میں اب کچھ اور اضافے ہوتے۔ مگر آج کی اُردو دنیا کے حال احوال پر نظر ڈالیں تو اپنی علمی روایت کے مستقبل کی طرف سے اندیشے سر اُٹھانے لگتے ہیں۔ ہماری زیادہ تر توجہ یا تو اوسط اور ادنیٰ درجے کا ادب پیدا کرنے پر مرکوز ہے، یا پھر سستی، سنسنی خیز اور جذباتی صحافت پر۔ ڈر لگتا ہے کہ اُردو نے جو معیار قائم کیے تھے، کہیں صرف کل کی بات بن کر نہ رہ جائیں۔ اس وقت ادب کی بقا کے مسئلے پر بحث مغرب میں بھی جاری ہے۔ مگر عُلوم بہرحال ترقی کر رہے ہیں۔ دنیا کی ہر ترقی یافتہ زبان میں علمی سرگرمیوں کی رفتار پہلے سے تیز ہو رہی ہے اور علمی نثر کی سطح میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ برخلاف اس کے، اُردو میں علوم پر لکھنے والوں، یہاں تک کہ علمی کتابوں اور مضامین کا ترجمہ کرنے والوں کی تعداد بھی روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی زبان، آج کی دنیا میں صرف صحافت اور ادب کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اسے تازہ افکار اور عُلوم کی غذا بھی ملتی رہنی چاہیئے۔ بدقسمتی سے ہمارے ملک کے مخصوص لسانی اور سیاسی ماحول

نے اُردو کے لیے کئی مشکلات پیدا کی ہیں۔ بعض حالات پر ہمارا قابو نہیں ہے۔ لیکن ہم، کم سے کم اتنا تو کر ہی سکتے ہیں کہ اُردو کی علمی روایت سے اپنا شغف باقی رکھیں۔ اُردو کو صرف شعر و ادب اور صحافت کی زبان نہ بننے دیں۔ دوسری ترقی یافتہ زبانوں سے اُردو میں تراجم کا سلسلہ جاری رہے۔ اُردو کی علمی روایت کا ماضی ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اس زبان میں دقیق ترین تصورات اور مضامین کو برتنے اور بیان کرنے کی صلاحیت کسی بھی زبان کی بہ نسبت کم تر نہیں ہے۔ ضرورت ہے اُردو کی طرف ایک ہمہ گیر، حقیقت پسندانہ اور مثبت رویّہ پیدا کرنے کی اور اُس عظیم الشان تسلسل کو قائم رکھنے کی جسے ہماری علمی نثر نے ایک مستحکم بنیاد فراہم کی تھی۔



جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق وائس چانسلر جناب انور جمال قدوائی کے انتقال (۳ جنوری ۱۹۹۶ء) کی خبر اُس وقت ملی جب یہ شمارہ پریس کو بھیجا جا رہا تھا۔ جمال صاحب غیر معمولی خوبیوں اور صلاحیتوں کے انسان تھے۔ نہایت ذی شعور، منصب آگاہ اور فعّال۔ جامعہ آنے سے پہلے بھی بہت اہم جگہوں پر کام کیا۔ اور جہاں بھی رہے اپنی بے مثال کارکردگی کی ایک داستان چھوڑ آئے۔ جامعہ کا مشہور زمانہ ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر اُن کی زندگی یادگار رہے۔ اُن کی شخصیت میں ایک عجیب سادگی اور سحر طرازی تھی۔ دُنیا اُن کے اُٹھ جانے سے غریب تر ہو گئی ہے۔ جامعہ اپنے اس محسن اور معمار کو ہمیشہ یاد رکھے گی۔

——— شمیم حنفی

جامعہ کی پچھتّرویں سالگرہ

ضیاء الحسن فاروقی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو قائم ہوئے پچھتّر برس ہو گئے اور ہم اس کی پلیٹنم جوبلی کا جشن منا رہے ہیں۔ جامعہ کا یہ جشن خود جامعہ کو، جامعہ کے اُستادوں، طالب علموں، کارکنوں، اس کے عہدیداروں اور اس سے تعلق رکھنے والوں، سب کو مبارک ہو، بہت بہت مبارک ہو۔

۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو ایم۔ اے۔ او کالج (جو اب مسلم یونیورسٹی ہے) کی مسجد جامع میں شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے جامعہ کی نیو رکھی تھی۔ یہ وہ وجودِ مقدس تھا جو ابھی چند ماہ قبل کوئی ساڑھے تین سال مالٹا میں قید اور نظر بند رہ کر علالت، ناتوانی اور ملّی اور قومی تفکرات کا بوجھ اٹھائے ہوئے، وطن لوٹا تھا جہاں خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکوں نے اس کا استقبال کیا، اس کا چہرہ مسلسل بیماری کی وجہ سے زرد تھا، لیکن آنکھیں روشن تھیں اور اس بات کا یقین دلا رہی تھیں کہ اگر پکّے ارادے اور سچائیوں پر گہرے ایمان کے ساتھ مردوں کی طرح ہمّت کی جائے تو برٹش سامراج کے ظالمانہ رویّوں کا منہ موڑا جا سکتا ہے۔

اپنے افتتاحی خطبے میں حضرت شیخ الہند نے کیسی فکر انگیز بات کہی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا:

"اے نونہالانِ وطن! جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غمخوار (جس سے میری ہڈیاں پگھلی جارہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی نیو کی پہلی اینٹ ہی قدیم و جدید، 'اولڈ اینڈ نیو' کے ملاپ کی علامت تھی اور یہ چیز ہمیشہ سے جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی مزاج کی بنیادی خصوصیت رہی ہے۔

جامعہ کے بانیوں میں گاندھی جی اور مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ رکھنے والے رہنما تھے، مثلاً حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، عبدالمجید خواجہ، ڈاکٹر انصاری، مولانا ابوالکلام آزاد، اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے لوگ، صاحب فکر، مردان کار۔

گاندھی جی جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نہ صرف قائم کرنے والوں میں تھے بلکہ انھوں نے ۱۹۲۴ء اور ۱۹۲۵ء میں اسے بند ہونے سے بچایا تھا۔ ذاکر صاحب ابھی جرمنی سے واپس نہیں آئے تھے، آپ، ذرا سوچیے، اگر اُس وقت پیسے کے نہ ہونے سے جامعہ بند ہوگئی ہوتی تو آج جامعہ نگر کی یہ سنٹرل یونیورسٹی اور یہ بستی کہاں ہوتی؛ حکیم اجمل خاں نے اس کڑے وقت میں گاندھی جی سے مشورہ کیا، گاندھی جی نے حکیم صاحب سے اتفاق کیا اور کہا کہ جامعہ کو چلانا ہی ہوگا، چاہے اس کے لیے مجھے بھیک مانگنی پڑے، حکیم صاحب کو گاندھی جی کی اس بات سے سہارا ملا اور انھوں نے فاؤنڈیشن کمیٹی سے یہ طے کرالیا کہ جامعہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کردیا جائے۔ آپ جانتے ہیں کہ گاندھی جی کو اس بات پر اصرار تھا کہ جامعہ ملیہ کے نام کے ساتھ 'اسلامیہ' کا لفظ ضرور شامل رہے، ورنہ اس سے انھیں کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اُن کا مطلب صاف تھا، وہ مذہبی آدمی تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ایک سنستھا ایسی ضرور ہو جہاں سچی

مذہبیت کا ماحول ہو اور اس ماحول میں سچی قومیت اور اچھی شہریت کی بنیاد مسلمانوں کی تہذیب پر رکھی جائے جو ملک کی مشترک تہذیب کا ایک اٹوٹ حصہ ہے۔ جامعہ گاندھی جی کو بہت عزیز تھی۔ ۱۹۴۷ء کے بھیانک ہنگاموں میں جب وہ دہلی آئے تو انھوں نے سب سے پہلے جامعہ اور ذاکر صاحب کو پوچھا۔ پھر دہلی میں امن و امان کی بحالی کے لیے انھوں نے جو کچھ کیا وہ سب کو معلوم ہے، قوم کے کچھ لوگوں کو ان کی یہ کوشش پسند نہیں آئیں، اور ایک شام اُن کی آواز کو ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا گیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آواز خاموش نہیں ہوئی، ملک کے صاحبِ ضمیر لوگوں اور بے شمار سادہ و نیک دل باسیوں کے دل میں ایک خلش بن کر جاوداں بن گئی۔ وہ وقت اور پھر آج کا دن کہ اس جانکاہ واقعے پر کوئی اڑتالیس سال ہونے کو آئے، نہ معلوم کتنے موقعوں پر ہمیں گاندھی جی کی یاد آئی اور ابھی نہ معلوم کب تک اُن کی یاد آتی رہے گی، اور ہم ایک دوسرے سے پوچھتے رہیں گے کہ گاندھی جی کہاں ہیں؟ ۳۰ جنوری ۱۹۴۸ء کو گاندھی جی نے جان دے کر ملک کو تباہی سے بچایا تھا، مندروں، مسجدوں اور بے شمار انسانوں کو اُن کی شہادت کے سایے میں پناہ ملی تھی، ۶ دسمبر کا دردناک واقعہ ہوا تو گاندھی جی بہت یاد آئے تھے اور ان کی شہادت کے موقع پر کہی گئی نظم کا یہ شعر بے ساختہ زبان پر آگیا تھا:

تجھے مسجدوں نے صدائیں دیں کہ ترے کرم سے اماں ملی
تجھے مندروں نے دعائیں دیں کہ تباہیوں سے بچا دیا

اور دل نے اپنے آپ سے پوچھا تھا کہ گاندھی جی کہاں ہیں! گاندھی جی ہوتے تو جان کی بازی لگا دیتے اور دیس کو اور دیس کی جمہوریت اور سیکولرازم کو خدا اور خلق خدا کے سامنے رسوا ہونے سے بچا لیتے۔

جامعہ کے قائم کرنے والوں میں مولانا محمد علی مرحوم بھی تھے جن کے خلوص، قلب کی گرمی، روح کی بے چینی اور ہمت و بے باکی نے اگر ایک طرف جامعہ چلانے والوں کی ہمت بندھائی تو دوسری طرف وہ اس فکر میں رہے کہ نون کو آپریشن تحریک

کامیاب ہو تو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جو برٹش سامراج کے حامیوں کا گڑھ تھی ایک قومی یونیورسٹی بن جائے۔ گویا ان کے نزدیک جامعہ کی زندگی ہجرت کی زندگی تھی اور اصل مقصد 'فتح مکہ' یعنی مسلم یونیورسٹی پر تاج برطانیہ کے بجائے قومیت (نیشنلزم) کا جھنڈا لہرانا تھا۔ ذاکر صاحب نے انھیں ایک ایسا دیوانۂ فرزانہ کہا ہے "جس نے ہماری قومی زندگی کے بہت سے اجارے توڑے اور بہت سے شیشہ گروں کی دکانیں درہم برہم کردیں۔" لیکن مولانا محمد علی جو جامعہ کے پہلے شیخ الجامعہ تھے زیادہ دن جامعہ میں نہ رہ سکے کہ سیاست نے انھیں پھر طلب کیا۔

مولانا محمد علی کے بعد، مرحوم عبدالمجید خواجہ شیخ الجامعہ مقرر ہوئے، وہ جامعہ کو سیاست کی راہ سے الگ کرکے اس کی ترقی ایک تعلیمی ادارے کی حیثیت سے چاہتے تھے، اور اپنے مقصد میں وہ کامیاب ہوئے۔ ان کے عہد میں جامعہ کو بڑے نازک دور سے گزرنا پڑا لیکن وہ جمے رہے اور اس وقت تک جامعہ کو کسی نہ کسی طرح چلاتے رہے جب تک کہ فروری ۱۹۲۶ء میں ڈاکٹر ذاکر حسین اپنے مضبوط بازوؤں یعنی عابد صاحب، اور مجیب صاحب کے ساتھ جرمنی سے جامعہ نہیں پہنچ گئے۔

ذاکر صاحب جرمنی سے آئے تو اس وقت جامعہ کے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں مرحوم تھے۔ ہندوستان کی قومی سیاست اور مسلمانوں کی ملی سیاست دونوں سے ان کا تعلق گہرا تھا۔ گاندھی جی کو ان پر اور ان کو گاندھی جی پر بہت اعتماد تھا۔ اس وقت ملک کے سیاسی حالات اچھے نہ تھے، ہندو مسلم اتحاد جو ابھی تین چار سال پہلے نون کوآپریشن اور خلافت کی تحریکوں کے زمانے میں بے مثال تھا، اور جو گاندھی جی اور حکیم صاحب دونوں کو عزیز تھا، اب ٹوٹ رہا تھا، ہندوؤں اور مسلمانوں میں بہت دوری ہوگئی تھی، اور جامعہ جو متحدہ قومیت اور ہندو مسلم اتحاد کی علامت اور بے تعصبی، محبت اور دوستی، ایثار و قربانی جیسی شریفانہ قدروں کی ترجمان تھی، اپنا قومی مسلک چھوڑ نہیں سکتی تھی، چاہے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے سے نفرت اور الگ تھلگ رہنے کا رجحان کتنا ہی کیوں نہ بڑھے۔ گاندھی جی ملک کے سیاسی حالات سے بہت بددل تھے اور انھوں نے

اُس وقت اپنی توجہ تعمیری کاموں کی طرف موڑ لی تھی۔ حکیم صاحب کا بھی کچھ ایسا ہی حال تھا، انھوں نے بھی یہ طے کر لیا تھا کہ اب وہ باقی ماندہ زندگی جامعہ کے لیے وقف کر دیں گے۔ افسوس، کہ ذاکر صاحب کو حکیم صاحب کی سرپرستی میں کام کرنے کے لیے صرف بائیس مہینے ملے۔ حکیم صاحب کا انتقال ۲۹ر دسمبر ۱۹۲۷ء کو ہوا۔

کیا بتائیں، اب ایسے لوگ کہانیاں بن گئے ہیں۔ میں نے حکیم صاحب کو نہیں دیکھا، ہاں، میں نے اُن کی وہ تصویر دیکھی ہے، جس کی خصوصیت ان کا وہ دلفریب تبسّم ہے جو حسین ہونے کے ساتھ حزیں بھی ہے، جیسے حکیم صاحب اپنے دل کے دُکھ درد کو اپنے دلفریب تبسّم کے پردے میں چھپانا چاہتے ہوں۔ ذاکر صاحب نے ایک موقع پر کہا تھا کہ "تکلیف میں مسکراتے رہنے کی عادت بھی ہم نے ان سے سیکھی (ہے)" ذاکر صاحب نے حکیم صاحب کی وفات پر ایک مضمون لکھا تھا، اس مضمون سے بڑی حد تک یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ خود ذاکر صاحب پر حکیم صاحب کی گہری شخصیت کا کتنا اثر تھا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں حکیم صاحب کے جن اوصاف کا ذکر کیا گیا ہے، بنیادی طور پر وہ جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی مقاصد میں شامل رہے ہیں، ذاکر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے جامعہ کے نت نئے تعلیمی تجربوں کے ذریعے ان اوصاف کو اپنے طالب علموں میں پیدا کرنے کی کوشش کی اور میں سمجھتا ہوں کہ آج کے بحرانی دور میں جب ہر طرف جدید کاری کا چرچا ہے، ملک و ملّت اور خود اپنے لیے جامعہ کا یہی پیغام ہے۔ خواتین و حضرات، جی چاہتا ہے کہ ذاکر صاحب کے اس مضمون کا ٹکڑا، طویل ہی سہی، ضرور سناؤں، وہ لکھتے ہیں:

"حکیم اجمل خاں اُن بڑوں میں تھے جو قریب سے (دیکھنے پر) اور بڑے ہو جاتے ہیں . . . یہ نادر وصف اُن بڑے آدمیوں میں ہوتا ہے جو صرف بڑے نہیں ہوتے بلکہ آدمی بھی ہوتے ہیں۔ یہ انسانیت کی صفت مرحوم میں جس درجہ موجود تھی، میں نے اور کسی میں نہیں پائی۔ وہ ایک ایسی شخصیت تھی جس کے ہر جزو میں وہ تناسب اور ہمواری تھی جو اگر کسی ایک جزو میں حاصل ہو جائے تو آدمی

کو بڑا بنا دیتی ہے۔ جس تمدّن میں انسان زندگی بسر کرتا ہے، اس کے کسی ایک شعبے کا بھی کمال اگر اس کی ذات میں موجود ہو تو وہ اپنی جماعت کے لیے باعثِ فخر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک ذات تھی جس میں ہندی اسلامی تمدّن کے ہر شعبے کا کامل نمونہ موجود تھا، اور یہ بھی نہیں کہ جدید تمدّن کے اچھے اثرات موجود نہ ہوں۔ قدیم تمدّن کی گہرائی اور پختگی اور جدید کی بیداری اس ایک ذات میں آکر مل گئی تھیں، اور افسوس کہ دوسروں میں اس اتحاد کو آنکھیں بے سود تلاش کرتی ہیں کہ پُرانوں میں قدامت بے حسی اور موت بن گئی ہے اور نیوں میں جدّت نے سطحیت اور اچھلے پن کی شکل اختیار کرلی ہے۔ پُرانے تمدن کی جڑیں ہماری زندگیوں میں اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی سخت چٹان پر پہنچ گئی ہیں جس سے وہ غذا حاصل نہیں کر سکتیں۔ ہمارے نئے تمدن کی مثال خوشنما پھولوں کے اس گلدستے کی سی ہے جو درخت سے توڑ لیے گئے ہیں اور اگرچہ ابھی بہت شاداب نظر آتے ہیں، لیکن ان میں جڑیں نہیں، اس لیے ان میں ثبات نہیں . . . "

" ایک اجمل خاں کی ذات تھی جس کی جڑیں تمدن اسلامی کی گہرائیوں میں تھیں اور جس کے پھل پھول دیکھ کر نئے باغوں کے پھول شرما جاتے ہیں۔ ہر شعبۂ تمدّن میں، طب ہو کہ سیاست، معاشرت و مذہب ہو کہ فنونِ لطیفہ، وہ سب میں مقلّد بھی تھا اور مجتہد بھی۔"

حکیم صاحب کے انتقال کے بعد جامعہ کو ایک دوسرا مسیحا مل گیا یعنی ڈاکٹر مختار احمد انصاری جو ہمارے دوسرے امیر جامعہ تھے، قومی تحریکوں اور ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں میں وہ گاندھی جی کے ساتھ پوری طرح شریک رہے۔ گاندھی جی کو ان پر بڑا اعتماد تھا۔ وہ ایثار و قربانی کی ایک تصویر مجسّم تھے، اپنا سارا وقت اور جو کچھ کمایا اور گھر کا سب اثاثہ قوم پر اور دوسرے قومی و ملّی مقاصد پر قربان کر دیا۔ ہندو مسلم

اتحاد کی خاطر انھوں نے کیا کیا نہیں کیا، اس کام کے لیے انھوں نے کانگریس کی صدارت منظور کی اور اسی کی خاطر جامعہ ملیہ کے کمزور پودے کی آبیاری اپنے ذمے لی، اس لیے کہ ملک کا رنگ اور ملک والوں کے ڈھنگ دیکھ کر ان کو یقین ہو گیا تھا کہ نئے ہندوستان کو نئے آدمیوں کی ضرورت ہے۔" اس سلسلے میں انھوں نے اپنی امیدیں جامعہ سے باندھی تھیں اور اس کی ترقی کو وہ ملک کی سب سے بڑی خدمت تصوّر کرتے تھے۔

ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی تائید سے ذاکر صاحب کو جامعہ کو چلانے کی وہ آزادی ملی جس سے حوصلہ مند طبیعتوں کو اپنی تعمیری تسخیرات کا موقع ملتا ہے۔ انجمن تعلیم ملّی کا قیام جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، اسی فاتح زمانہ آزادی اور ذاکر صاحب کی بلند ہمّتی اور بالغ نظری کا ایک ایسا ثبوت ہے جس کی مثال ہماری تعلیمی تاریخ، خاص طور پر مسلمانوں کی تعلیمی تاریخ میں شاید ہی ملے۔ اس زر پرستی اور سیاست کاری کے زمانے میں بھلا اس انجمن کے حیاتی اراکین کے جن میں بیشتر جامعہ کے استاد ہی تھے، اس جذبے کی قدر کون کرے گا کہ تعلیم کے کام کا انعام خود کام میں ہوتا ہے اور یہ کہ تعلیم کا کام صرف انھیں کو کرنا چاہیے جو اس کے بغیر بے چین رہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد پر اپنے رانچی اور کلکتہ کے مدرسوں کو چلانے کی ذمّے داری تھی۔ رانچی کا مدرسہ نون کوآپریشن تحریک سے پہلے انھوں نے رانچی میں اپنی نظر بندی کے زمانے میں قائم کیا تھا اور کلکتے کا مدرسہ اسلامیہ تحریک کی دین تھی جس کا افتتاح دسمبر ۱۹۲۰ء میں گاندھی جی نے کیا تھا، سیاسی مصروفیتیں بھی بے پناہ تھیں، ان سب کے باوجود وہ جامعہ کے لیے سرمائے کی فراہمی کے کام میں ارباب جامعہ کے ساتھ شریک رہتے۔ وہ جب تک زندہ رہے، انھوں نے اپنے انداز سے ذاکر صاحب صاحب اور جامعہ کی مدد کی۔ یہ جو مولانا کی وزارت تعلیم کے زمانے میں ۱۹۵۵ء سے Cover the Deficit اصول کے مطابق جامعہ کو باضابطہ گرانٹ ملنی شروع

ہوئی، تو اس کا سبب جامعہ سے مولانا آزاد کی مقصدی وابستگی ہی تھی۔

ہم نے ذاکر صاحب کا نام بار بار لیا ہے، اس لیے کہ ذاکر صاحب اور جامعہ دونوں کی شخصیت جیسے ایک ہو اور یہ ایک بڑی حقیقت ہے۔ جامعہ اور ذاکر صاحب پر انگریزی اور اردو میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ تعلیم کے میدان میں، خواہ وہ رسمی ہو یا غیر رسمی، ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم کی سطح تک ــــ بالغوں کی تعلیم ہو یا استادوں کے مدرسے میں معلموں کی تعلیم و تربیت کا کام، تصنیف و تالیف کے ذہنی کام ہوں یا ہاتھ کے کام کے ذریعے بچوں و بڑوں کی ذہنی صلاحیتوں کے بیدار کرنے کا کام ــــ یہ سارے تعلیمی تجربے نہ صرف کتابوں کے اوراق میں محفوظ ہیں بلکہ ملک میں اور اسی دہلی میں مختلف اسکولوں اور اداروں میں انھیں کسی نہ کسی شکل میں اپنا لیا گیا ہے۔ جامعہ نے اپنے تعلیمی و تہذیبی مقاصد کے لیے بڑوں اور بچوں کے اردو زبان میں رسالے نکالے اور ہر سطح کی نہ معلوم ایسی کتنی کتابیں لکھوائیں جن سے سماج میں انسانیت، آفاقی نقطۂ نظر اور علم و تحقیق کی اقدار کو بڑھاوا ملے، اور آزادیِ وطن، قومی اتحاد اور متحدہ قومیت کی تعمیر کے لیے سعیِ مسلسل کا جذبہ پیدا ہو۔ یوں تو جامعہ میں شروع ہی سے استادوں اور طالب علموں میں مختلف مذہبوں کے ماننے والے لوگ موجود رہے ہیں اور ہم یہ بات عذر خواہی کی نیت سے اور کوئی معذرت پیش کرنے کے لیے نہیں کہہ رہے ہیں، بلکہ ایک حقیقت ہے جو بیان کر رہے ہیں۔ فرض کر لیجیے کہ جامعہ اگر ایسا ادارہ ہوتا جہاں صرف مسلمان ہی استاد اور طالب علم ہوتے اور وہ قوم پرست، نیشنلسٹ، محبِ وطن، سچی مذہبیت کے قدرداں اور سچی قومیت کے علمبردار ہوتے، قوم کے ہر فرد سے، چاہے وہ کسی مذہب کا ماننے والا ہوتا، محبت کرتے، اُسے اپنا بھائی تصور کرتے، تعصب و نفرت سے گریزاں، علیٰحدگی پسندی سے متنفر اور محبت و یکجہتی کے پرستار ہوتے، تو بھی ہندوستانی نیشنلزم کی تاریخ میں اس کا ایک خاص مقام ہوتا، ممتاز اور قابلِ فخر۔ لیکن تعلیم و تربیت کی ایک تجربہ گاہ، ایک لیبارٹری کے لیے ضروری تھا کہ تعلیم کی ہر سطح پر جامعہ اتحاد و محبت کا ایک عملی نمونہ بھی پیش

کرے اور اس کے کیمپس میں مختلف مذہب اور کلچر کے لوگ باہم مل کر اس طرح رہیں کہ ان کی زندگی ہندوستان کے مشترک کلچر Composite Culture کی ترجمان ہو۔

جامعہ کی سلور جوبلی کے موقع پر مشہور اردو شاعر حفیظ جالندھری نے ایک نظم پڑھی تھی جس میں ایک شعر یہ بھی تھا:

یہ ملّت جب کبھی اپنی زیاں کاری کو جانے گی
وجود اس جامعہ کا معجزے سے کم نہ مانے گی

میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ اس ملّت کو اپنی زیاں کاری کا کچھ احساس ہوا بھی ہے یا نہیں، لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ جامعہ کا قیام اور پھر نہ معلوم کتنے اور کیسے کیسے نشیب وفراز کے باوجود، اس کا قائم رہنا اور آج پچھتّر سال بعد ایک سنٹرل یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہونا یقیناً ایک معجزہ ہے، ایک کرامت ہے۔

یہ مہتم بالشان کرامت ذاکر صاحب اور اُن کے ساتھیوں کے حُسنِ عمل، صبر وتحمّل، ضبطِ نفس اور استغنا اور جذبۂ ایثار کی ہے جنھوں نے بنجر زمین پر، خشک سالی کے زمانے میں، ہل چلایا اور فکر وعمل کے بیج بوئے، اور پودے اُگائے اور انھیں اپنے خونِ جگر سے سینچا، اسی ایک بستی کے اسیر رہ کر برسوں روشن ضمیری کے چراغ جلاتے رہے۔ اسبابِ زینت و راحت کی طرف دیکھا تک نہیں، بھوکے رہے، ان کے بچّے اچھی غذا اور اچھے لباس کے لیے اور خود اچھی کتابوں کے لیے بھی ترستے رہے، غرض انھوں نے اپنی جوانی، اپنا بڑھاپا، اپنا سب کچھ جامعہ میں لگا دیا۔ آج کے دن ان بزرگوں اور پاک روحوں کو سلام اور ان کی خدمت میں عقیدت اور احسان مندی کا خراج۔

عزیزو اور دوستو، تغیّر اور تبدیلی فطرت کا قانون ہے اور خود یہ

قانونِ فطرت اپنی جگہ اٹل ہے۔ اکثر کانوں میں یہ بات پڑتی رہتی ہے کہ جامعہ بدل گئی ہے، کہنے والوں کا اس بات کے کہنے کا الگ الگ مفہوم ہوتا ہوگا، لیکن خیال ہے کہ ان میں سے کسی کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ جامعہ کو ویسا ہی رہنا چاہیے تھا جیسی کہ وہ، مثلاً آزادی سے پہلے تھی۔ بھلا یہ کیسے ممکن تھا، اس کائنات میں صبح سے شام تک تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کچھ چیزیں قائم رہتی ہیں اور کچھ بدل جاتی ہیں، یعنی تسلسل اور تغیّر Continuity and Change بھی فطرت ہی کا قانون ہے، اس لیے ان دونوں میں ایک توازن قائم رہتا ہے۔

بالکل اسی طرح انسانی سماج میں بھی بدلتے رہنے اور قائم رہنے کے دونوں کام ہوتے رہتے ہیں۔ ان میں سے، بقول ذاکر صاحب، کوئی ایک کام رُک جائے تو موت کا سامنا ہوتا ہے۔ جس جسم میں اپنے کو قائم رکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی وہ تو فنا ہوتا ہی ہے، پر جس میں اپنے کو بدلتے رہنے کی سکت اور سلیقہ نہ ہو وہ بھی موت ہی کے گھاٹ اُترتا ہے۔ ہماری نظر اس پر رہنی چاہیے کہ ہمیں کیا باقی رکھنا ہے اور کہاں تبدیلی ضروری ہے۔ دونوں میں کامل آہنگی اور توازن ہو تو ہر تبدیلی دلفریب اور خوش آیند ہوگی۔ درخت کی جڑیں مضبوط رہیں اور اس کی پتیوں کے رنگ بدلتے رہیں تو اس سے زیادہ منظر اور کیا ہوسکتا ہے؟

تسلسل اور تغیّر کی اس بات کے پس منظر میں جشنِ زرّیں کے موقع پر مرحوم روش صدیقی کی نظم کے درج ذیل مصرعوں میں سے ایک میں معمولی تبدیلی کے ساتھ، ایک تمنّا کا اظہار ہے، جو ہم سب کی تمنّا بھی ہوسکتی ہے :

شکرِ معبود کہ ہیں سال پچھتّر بیتے — جذبۂ شوق کے صحرائے جنوں ساماں میں
خشک صحرا میں ہوئی جوئے خراماں پیدا — جیسے ظلمت میں ہو اک بامِ چراغاں پیدا

(بقیہ صفحہ ۳۷ پر)

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ : سہیل احمد فاروقی

(۱)

بیسویں صدی کا لہجہ تشکیک، استفہام اور بیزاری سے عبارت ہے۔ تاہم ایسی کوئی تعمیم پیش کرنا مشکل ہے کیوں کہ دو ادیبوں میں اکثر و بیشتر کوئی خصوصیت مشترک نہیں ہوتی اور جیسا کہ ایلیٹ اور ییٹس کے یہاں دیکھا جاسکتا ہے، استفہام کے دوش بدوش مثبت اقدار کی مثالوں کی بھی کمی نہیں ہے۔

بودلیر (۱۸۲۱ تا ۱۸۶۷) کی نظم "اجنبی" سے بنیادی انسانی رشتوں کی شکستگی اور شوقِ نمود و ذوقِ عروج سے انحراف کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اب اگر کچھ باقی بچتا ہے تو وہ محض لمحاتی اور تغیر پذیر تاثرات کی محبت اور وارفتگی ہے۔

وہ کون ہے
جو تمھیں ہے بے حد عزیز آخر
جواب دو اے خرد کے بندے
تمھارے ماں باپ اور بھائی بہن ہیں تم کو عزیز
لیکن مرا تو اتنے بڑے جہاں میں
نہ کوئی ماں ہے نہ باپ کوئی
بہن ہے کوئی نہ کوئی بھائی

تو کیا تمھیں اپنے احباب سے ہے اُلفت؟
زباں سے وہ لفظ مت نکالو جو قیدِ مفہوم میں نہ آئے
وطن کی اُلفت کے نغمہ خواں ہو؟
مجھے بتاؤ کہ کرۂ ارض کا وہ خطہ
کہاں ہے جس پر وطن بسا ہے
تو حُسن ہے محورِ محبت؟
خوشی سے گاؤں گا گیت اُس کے
کہ حُسن معبود ہے اور اُس کو فنا نہیں ہے
تمھیں رہی ہے کبھی زر و سیم کی تمنا؟
خدا پرستی سے دور ہو تم
تو زر پرستی سے میں ہوں باغی
بتاؤ اے اجنبی مسافر
وہ کیسی شے ہے کہ عشق جس کا
ردائے احساس پر نکھارے
طلسم بن کر بکھر گیا ہے؟
مجھے محبت ہے بادلوں سے
جو آسمانوں میں تیرتے ہیں
سفر مسلسل ہے نام جن کا

اسی طرح لافورج (La Forgue) کی نظم "For The Book of Love"
ایک طرف تصورِ گناہ سے رومن کیتھولک ذہن کی سحر زدگی سے پردہ اُٹھاتی ہے تو دوسری جانب محبت کے تمام رشتوں کی شکستگی اور اُن سے انقطاع کا رُوح فرسا احساس بھی کراتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی شاعر کی بادل اور پھول بن جانے کے تجربات سے گزرنے کی معصومانہ خواہش بھی جھانکتی ہوئی نظر آتی ہے:

شاید میں کل کا سورج نہ دیکھ پاؤں
اور بوسے کی لذت سے محروم دنیا سے رخصت ہو جاؤں
میرے ہونٹ کسی دوشیزہ کے لبوں کے لمس سے نا آشنا ہی رہے
کسی غزال چشم نے میری اک نگاہ غلط انداز پر دل نہ ہارا
کسی گل عذار کی باہوں میں سما کر میں مدہوش نہ ہوا
میں نے پوری فطرت کا غم سہا ہے
ہوا کے تھپیڑوں سے زخمی درختوں نے پژمردہ پھولوں نے
میرے رگِ احساس پر نشتر چلائے ہیں
آسماں سے شبنم کے آنسوؤں کی بارش نے
میرے پورے وجود میں اُداسی بھر دی ہے
میں نے اپنی روح کی آلائشوں کا کفارہ ادا کیا ہے

اگلی چند سطریں تمام تر انسانی جذبات کے آزادانہ اظہار کی فطری خواہش اور انھیں دبانے کے درپے رومن کیتھولک ذہن و مزاج میں تصادم کی عکاسی کر رہی ہیں:

میں نے عشق پر حقارت سے لعنت بھیج دی ہے
اور نخوت سے سرشار ہو کر اپنے وجود کے ٹکڑے کر دیے
اور اس طرح زندگی سے دلیرانہ انتقام لیا ہے
جب ساری دنیا نفس کی ناز برداریوں میں غرق ہے
میں نے زہر خند کے ساتھ نفس سے بغاوت کی ہے

اسی طرح سماجی اقدار اور ڈرائنگ روم کی تہذیب کی طنز آمیز تصویر کشی بھی ملتی ہے:

میں نے دیکھا کہ
آراستہ ڈرائنگ روموں، تھیٹروں اور چرچوں میں

وہ دوسروں سے بے نیاز سر برآوردہ اور مہذب ترین مرد
اور امارت کے نشے میں سرشار فاسد چشم
پاکبازی کی تصویر بنی ہوئی نازک اندام عورتیں
حیوانوں کی طرح باہم مصروفِ اختلاط ہیں
کراہوں کی گونج کانوں میں آ رہی ہے
اور میں سوچتا ہوں ان کا مقصدِ حیات
یہی چند لمحوں کی سرشاری ہے

انیسویں صدی تک شاعر عموماً سماج کے تئیں اپنی ذمے داری کا احساس رکھتا تھا۔ تشکیک کا آغاز بیسویں صدی سے ہوتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کا شاعر جس کی حیثیت اب اچھوت جیسی ہو چکی تھی، خود کو انقلاب کا علمبردار اور انسانیت کی راہ میں جامِ شہادت نوش کرنے والا مجاہد تصور کرنے لگا جس کی مثال کوربیر (Corbiere) کی نظم " اپنے لیے کتبہ " (Epitaph For Himself) میں ملتی ہے:

یہ بہت سی چیزوں کا ملغوبہ ہے
جیب خالی لیکن قسمت سے یاری تھی
طاقت بہت تھی لیکن قوتِ عزم نام کو نہیں تھی
گویا کہ آزاد ہوتے ہوئے بھی محبوس تھا
دل تو زندہ تھا پر روح مُردہ تھی
دوستوں کے لیے پُرخلوص تھا لیکن کوئی غم خوار نہیں تھا
تخیل تھا مگر فکر نہیں تھی
محبّت تھی لیکن مسکراتے ہوئے ہونٹ نہیں تھے
بے عملی تھی لیکن اعتماد نہیں
اس کے اندر اوصاف نے خامیوں کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا۔
شکم سیر بھی تھا اور غیر مطمئن بھی

مردہ تھا اگرچہ ابھی زندگی سے جانبر نہ ہوا تھا
زندگی کو ہلاک کرنے والا اور بدقسمت تھا
جسم پیاس سے خشک تھا لیکن دماغ میں سرشاری بھری تھی
اس لیے توقع تھی کہ مستقبل کو وہ ٹھکرا دے گا
زندگی کو آزمانے کے انتظار میں مرض کا شکار ہوگیا
اور مرجانے کے انتظار میں جیتا رہا

ٹی. ایس. ایلیٹ کی نظم "ملغوبہ" Adulterated Mixture of Everything اس طرح ہے۔

امریکہ میں پروفیسر
انگلینڈ میں صحافی
تم میرا تعاقب ہانپتے کانپتے کرپاؤ گے
پارک شائر میں لیکچرر
لندن میں ایک قسم کا بینکر
تم میری ٹانگ کھینچ لوگے
پیرس میں خوش حال اور خوش قسمت شخص کا کالا ہیلمٹ پہنتا ہوں
جرمنی میں Empottheben کے خیال سے سرشار
میں ایک فلسفی تھا
Bergeteleben کی تروتازہ فضا میں
میں نے افریقہ کے ایک نخلستان میں
زراف کی کھال پہن کر اپنی سالگرہ کا جشن منایا
موزمبیق کے جلتے ہوئے ساحلوں پر
لوگ میرے مدفن کا پتہ دیں گے

مندرجہ بالا چار نظموں میں انسانوں کے درمیان رہ کر جینے کی لاامکانیت کا

اظہار ہو رہا ہے۔ Ash- Wednesday اور ویسٹ لینڈ میں بھی اسی اظہار کی کدو کاوش ملتی ہیں۔ دراصل بیسویں صدی کے مخصوص رویّے سے جو چیز مترشح ہوتی ہے وہ نہ تو یقین و اعتماد ہے اور نہ ہی بے یقینی و تذبذب بلکہ دونوں کے درمیان ایک طرح کا تصادم ہے۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جب لوگوں کا ہر چیز پر سے یہاں تک کہ خود اپنے آپ سے بھی اعتماد اُٹھ جاتا ہے۔ غالباً ۱۸۵۷ء میں بودلیر نے اسی ذہنی کیفیت کی غمازی کرتے ہوئے کہا تھا کہ احتجاج اور انصاف کا مطالبہ کرنا خود کو فلسطینی بنانے کے مترادف ہے۔" پھر بھی ۱۸۴۸ء میں سماجی انصاف کے لیے ایک چھوٹے سے انقلاب میں اُس نے عملاً حصّہ لیا تھا۔

تساؤل و تشکیک اور انحراف و انکار کے اس رجحان کے اسباب کا جائزہ لیں تو سب سے پہلے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر زمانے میں سماجی، معاشی اور سیاسی زندگی کا کوئی نہ کوئی آئیڈیل رہا ہے خواہ اس زمانے میں بددیانتی اور بدعنوانی کا کتنا ہی دَور دورہ ہو۔ نشاۃ ثانیہ نے ایسے میں پہلی بار دنیا کو نئے نظام اقدار سے روشناس کرایا۔ اب انسانی سرگرمیوں کو اخلاقی ضابطوں سے منسوب کرنے کے تصوّر کا تمسخر اُڑایا جانے لگا' اقتدار (اعلیٰ اقدار) نے ذریعۂ نجات کے بجائے آدرشں اور آئیڈیل کی جگہ لے لی۔ اخلاقی قدریں اور آئیڈیل طاقت و اقتدار کے متلاشی سیاست دانوں، ماہرینِ اقتصادیات، آرٹسٹوں اور ادیبوں کی ہوس رانیوں کا شکار ہوگئیں۔ اس طرح آرٹ اور فن نے مکمل طور پر مادی حیثیت اختیار کرلی۔

نشاۃ ثانیہ کے عہد میں ایک اور تبدیلی یہ واقع ہوئی کہ پہلی بار متوسط طبقہ وجود میں آیا جس کا مطمح نظر فوجی قوت کے ذریعے حاصل کردہ طاقت کا استحکام نہیں بلکہ صرف حصول زر تھا اور یہیں سے سرمایہ دارانہ اقتدار اور سودی لین دین کے دَور کا آغاز ہوتا ہے۔ اور ازرا پاؤنڈ کے الفاظ میں "سرمایہ دارانہ عہد کی ابتدا نشاۃ ثانیہ سے ہوئی۔" ایسی دنیا میں انسانی دردمندی اور صلہ رحمی کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

سوال یہ اُٹھتا ہے کہ اس صورتِ حال کا اُس زمانے کے ادیبوں اور اہلِ قلم پر کیا ردِعمل ہوا۔

بے رحم سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف سب سے پہلی بار فرانسیسی شاعر ویلان (۱۴۳۱ تا ۱۴۸۹) نے صدائے احتجاج بلند کی۔ گریجویٹ ہوتے ہوئے بھی وہ ڈاکوؤں کی ایک جماعت میں شامل ہوگیا۔ ویلان کا یہ اقدام موجودہ نظام کے تئیں اُس کی بیزاری اور تشکیکانہ رویے کا غماز ضرور ہے لیکن اس بیزاری اور تشکیک کی تہہ میں یقین و اعتقاد کا ایک عنصر بھی پنہاں ہے۔ درحقیقت لامذہبیت اور انتہا پسندانہ عقیدت کے درمیان تصادم اُس دَور کی امتیازی خصوصیات میں سے تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں مَوت ایک دردناک سانحہ تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ آخرت میں لوگ یقین بھی رکھتے تھے۔ اور اب بدلے ہوئے حالات میں مَوت کا تصور نہ صرف رنج و محن اور آزردگی طاری کر دیتا بلکہ انسان کو ہسٹریا میں بھی مبتلا کر دیتا ہے بلکہ اب لوگوں کا یقین آخرت پر سے اُٹھ گیا۔ جیسا کہ ویلان کی نظم Ballad of Dead Ladies سے ظاہر ہوتا ہے اب فرانسیسی شاعری میں ہسٹریا اور شب خون کے احساس کا اظہار ہونے لگا۔ اذرا پاؤنڈ نے اس ذہنی کیفیت کو نئے اقتصادی نظام سے منسوب کیا ہے جو آئیڈیلزم کو کبھی لبیک نہیں کہتا بلکہ اُس کے برعکس کھلے بندوں بددیانتی کی حوصلہ افزائی کرتا رہتا ہے۔

اس کے سو سال بعد یعنی سترھویں صدی کے اوائل میں کنگ چارلس اول کے قتل کی صورت میں متوسط طبقوں کو مکمل سیاسی فتح حاصل ہو چکی تھی لیکن چونکہ یہ طبقے انتظامی امور سے نابلد تھے اور دہقان اور کاشت کار طبقے کا جھکاؤ اب بھی امرار کی طرف تھا اس لیے انھوں نے امرا سے مصالحت کر کے رہنے میں ہی اپنی سعادت و بہتری سمجھی۔ اسی مصالحت کے نتیجے میں معاہدۂ ریسٹوریشن وجود میں آیا۔ لیکن سیاسی نظام کو صحیح راہ پر لگانے کا سہرا ۱۶۸۸ء کے عظیم انقلاب کے سر جاتا ہے۔ ۱۶۸۸ء تک بادشاہ کے اختیارات بہت محدود رہ گئے تھے اور جمہوری اداروں کا فروغ

ہونے لگا تھا۔ بادشاہ حکومت تو ضرور کرتا تھا لیکن اُس کی حیثیت کٹھ پتلی سے کچھ زیادہ نہ تھی۔ اصل اقتدار تو متوسط طبقے کے ہاتھ میں تھا۔ یہ متوسط طبقے جوں جوں مستحکم ہوتے گئے اُن میں بدعنوانی، رشوت ستانی، اقرباپروری اور تملق و چاپلوسی کی لعنتیں بھی شدید تر ہوتی گئیں۔ یہاں تک کہ نشاۃ ثانیہ کے دَور جیسا مادی تشدد ہی اُن کی زندگی کا معمول بن گیا۔ اس انتشار میں سرپرستی کا ایک ایسا زیریں نظام بھی وجود میں آگیا جس کی مدد سے بادشاہ اپنی حیثیت کو مضبوط کرنے کی کوشش کرنے لگا۔

نشاۃ ثانیہ کے عہد سے (جب قتل اور زہر دے کر مار ڈالنے کے حربے حصولِ اقتدار کے لیے اختیار کیے جاتے تھے) اس نئے جمہوری انتظامی ڈھانچے کا موازنہ کریں تو بدعنوانی میں یہ چند قدم آگے ہی تھا۔ اس جانب اشارہ کرنا بے محل نہ ہوگا کہ اگر عہد نشاط ثانیہ کے لوگ اپنے مقصد زرکشی کی پردہ پوشی کرتے تھے اور خود کو برملا لامذہب کہتے تھے تو اٹھارھویں صدی کے عوام جمہوریت پسندی اور عیسائیت اور اعلیٰ ترین اخلاقی ضوابط پر کاربند ہونے کے دعویدار تھے۔ اٹھارہویں صدی کے صنعت پسندی اور سرمایہ داری کے جمہوری دور میں قرون وسطیٰ کی طاقت ور ٹریڈ یونینوں یعنی "گلڈز" پر پہلی بار قانونی پابندی عائد کی گئی۔ پارلیمنٹ کے ایک قانون کے ذریعے مزدوروں کی تمام تحریکیں جو پہلے آزادانہ چلتی تھیں ان کو غیر قانونی قرار دے دیا گیا۔ قرونِ وسطیٰ میں عوام پر توڑے گئے مظالم کی نوعیت جبلتی اور جذباتی تھی نہ کہ قانونی جب کہ اٹھارہویں صدی میں سرمایہ داروں کے مفادات کے تحفظ کی خاطر اُسے قانونی حیثیت دے دی گئی۔ اٹھارہویں صدی کے سیاست دانوں کا (جن میں جے بی برسٹلے جیسے مذہبی خیالات کے حامل افراد بھی شامل ہیں) یہ عام رجحان بن گیا تھا کہ عالمی نظام کے مفاد میں مزدوروں پر ظلم و زیادتی روا ہے۔

صنعت پرستی کو نہ صرف معاشرے کی بلکہ مذہب اور سائنس کی حمایت بھی حاصل تھی۔ تقریباً تمام شعبہ ہائے حیات میں قول و عمل کا تضاد صاف جھلکتا تھا۔ اس دَور کے بدنما داغوں پر نگاہ کرنے والا اور اس کے خلاف آواز اٹھانے والا

اگر کوئی رہ گیا تھا تو وہ تھا ادیب اور خصوصاً سوفٹ جو اٹھارہویں صدی کی اصل روح کا صحیح معنوں میں نمایندہ تھا۔ اُس نے بہ یک وقت اپنے معاشرے سے بھی بغاوت کی اور اپنے عہد سے بھی۔

دیگر خرابیوں میں ایک بات یہ بھی تھی کہ معاشرہ اخلاقی انحطاط کی طرف مائل تھا۔ بنیادی انسانی رشتے بھی تاجرانہ ذہنیت کی بھینٹ چڑھنے لگے تھے جس کا اظہار رچرڈسن کے ناول پامیلا میں ہوا ہے۔ ڈینیل ڈیفو نے اپنے عہد کے تضادات اور اخلاقی انحطاط کا نقشہ اپنے ناول Moll Flanders میں کھینچا ہے۔

ڈینیل ڈیفو نے اپنی تحریروں کے ذریعے ایک ایسے اسلوب کی بنا ڈالی جس نے اُس کے ہمعصر تمام ناول نگاروں کی دلچسپی کو منفی کرداروں یعنی Villains پر مرکوز کردیا کیوں کہ اُس عہد میں ناول کا ہیرو کوئی بدکردار شخص ہی ہوتا تھا۔ ڈاکٹر جانسن اگرچہ آگسٹنی اقدار کے نفاذ کے لیے کوشاں تھے اُن پر بھی یہ حقیقت منکشف ہوچکی تھی کہ سیاسی نظام غیر منصفانہ ہے اور نہ صرف عام انسان بلکہ ادیب کے تئیں بھی ظالمانہ سلوک روا رکھنے کا قائل ہے۔ آخر ش وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ معاشرے میں ادیب اور ادب نواز افراد کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر ایماندارانہ انداز سے زندگی گزاری جاسکتی ہے تو صرف خانہ بدوشی اختیار کرکے۔

صنعتی ترقی کے ساتھ ماحولیاتی آلودگی نے شہروں سے دیہاتوں کا رُخ کرنا شروع کیا اور یہیں سے گولڈ اسمتھ کو یہ محسوس ہونے لگا کہ زمیندار اور اسامی کے رشتوں میں بڑی حد تک فرق واقع ہوچکا ہے اور اس میں انسانی دردمندی کا عنصر باقی نہیں رہ گیا ہے۔ یگانگت کے اس فقدان کا ماتم "ڈزرٹیڈ ویلج" میں دیکھا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ نکتہ غور طلب ہے کہ گولڈ اسمتھ نے نئے نظام عالم کے خلاف کوئی احتجاج نہیں کیا ہے بلکہ پُرانے نظام کے خاتمے پر اظہارِ افسوس کیا ہے۔

انسانیت سوزی اور صنعت پرستی کے خلاف کریب کے احتجاج کی لے قدرے

تیز ہو جاتی ہے لیکن ہسٹریا کی حد تک تیز صدائے احتجاج اگر کسی کی ہے تو ولیم بلیک کی ہے۔ جوناتھن سوفٹ نے کسی نہ کسی طرح کے نظام کو اس کی تمام تر تلخی کے باوجود قبول کیا تھا لیکن ولیم بلیک ہمارے سامنے سماجی باغی کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے اور ضابطے اور اقتدار کے ہر تصور سے برگشتہ دکھائی دیتا ہے۔ رومانی شعراء کی طرف آیئے تو معلوم ہوگا کہ ورڈز ورتھ ایک طرف سماجی مساوات اور انصاف کا تقاضا کر رہے ہیں تو وہیں بائرن، شیلی اور کیٹس سبھی اپنے سماج اور اُس کے اخلاقی ضابطوں سے بغاوت پر آمادہ ہیں۔ یہاں یہ تاثر ملتا ہے کہ اُنیسویں صدی کے شاعر نے خود کو سماج سے لاتعلق کر رکھا ہے۔ اگرچہ وہ اب بھی دنیا کے سامنے خود کو ایک شہید کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ وہ ایک باغی شہید، پیغمبر، دانائے راز، درویش اور فقیر سب کچھ ہے جو اپنے عہد سے الگ تھلگ رہتا ہے۔ اُس عہد کے اہلِ ادب سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں ایسے ہی خیالات کے حامل تھے۔

آرنلڈ نے یہ بحث اُٹھائی کہ شاعر کو ان تمام باتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے۔ آرنلڈ نے اپنے عہد سے مفاہمت اور اُس سے نباہ کرنے کی کوشش تو ضرور کی ہے لیکن اُس کوشش کے نتیجے میں مایوسی ہی اس کے ہاتھ آئی ہے۔ تھوس کارلائل اور رسکن علانیہ طور پر کسی سماجی اور اخلاقی نظام کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔ موخرالذکر کو اس پر بڑی سبکی محسوس ہوئی تھی کہ ایسے وقت میں آرٹ کی تخلیق ہو جب دنیا غربت اور فقر و فاقے کے جاں سوز مرحلے سے گزر رہی ہے۔ اس حقیقت کا ادراک ہوتے ہی ولیم مورس نے تو شاعری سے ہاتھ ہی اُٹھا لیا۔ مسز گاسکل بنجامن ڈسریلی اور چارلس ڈکنس جیسے ناول نگاروں نے اس عہد کی پردہ کشائی میں اپنا مخصوص کردار نبھایا۔

یورپ میں صنعت کاری کا عمل انگلینڈ کے مقابلے میں کچھ پہلے ہی شروع ہوا۔ جدید شاعری کے عہد کا آغاز ۱۸۶۷ء میں فلابیر کی مادام بوواری کی اشاعت سے پچاس یا ساٹھ سال پہلے ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر ڈی موسے نے انسانیت

،شاعر کی غم رسیدگی کو ماہی خور سے مماثل قرار دیا ہے جو کہا جاتا ہے
ی خونِ دل سے اپنے نوزائیدگان کی پرداخت کرتا ہے۔ ڈی وگنی نے بھی
ت کی راہ میں شاعر کی اُن بے غرض اور بے لوث خدمات کے موضوع پر قلم
ہے جس کے لیے وہ تشکر کے چند الفاظ کا بھی مستحق نہیں سمجھا جاتا۔ اسں
یسے شاعر کی مثال موسیٰ کلیم کی ہے جو ارضِ موعود تک لوگوں کی رہنمائی کرتے
ن اسں سے پہلے کہ وہ خود وہاں پہنچیں اور لوگوں کی زبان سے شکریے کے دو
یں کہ راہ میں ہی پیغامِ اجل مل جاتا ہے۔
انیسویں صدی کے وسط تک آتے آتے فرانس میں صنعت کاری کی
اتنی گہری ہو چکی تھیں کہ بورژوا طبقے کے خلاف نفرت پیدا ہونے لگی تھی۔
تلم نے کسبِ زر کے مروجہ تصوّر اور اُسے پیشہ بنانے والے افراد سے
ناره کشی اختیار کر لی۔ بودلیر نے جب اپنی نظم "اجنبی سرزمین" میں انسانیت
، کے خلاف احتجاج کیا تو اُس سے اُن کا مقصد تشکیک کا نہیں بلکہ مکمل
انکار کا اظہار تھا اور اس کے لیے اعلیٰ پیمانے کے کسی اخلاقی نظام اور راسخ
اقدار کا وجود لازم تھا۔
ٹی ایس ایلیٹ پر فرانسیسی شعراء کے اثرات اگر تلاش کیے جائیں تو
سے پہلے لافورج کا نام آتا ہے۔ جیسا کہ ٹی ایس ایلیٹ نے اپنے مضمون
ر کی شاعری" میں لکھا ہے :
" میں کہہ سکتا ہوں کہ میں نے بولنے کا سلیقہ سب سے پہلے اُنہی سے
۔ انھوں نے مجھے میری اپنی طرزِ ادا کے شعری امکانات کا اندازہ کرایا۔ میرا
ہے کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے بودلیر سے شعری امکانات کی تہوں میں
ستا سیکھا۔ یہ صلاحیت اپنے اندر میرے ہمعصروں میں سے کسی ادیب و شاعر
یدا نہیں کی تھی جو شہری ترقی سے پیدا شدہ سفاک حقیقتوں کی عکاسی کی متقاضی
۔ یہ امکان تھا برہنہ حقائق اور آرزوؤں کو باہم دگر ملانے کا اور خیال و حقیقت

کو ایک دوسرے کے مقابل رکھنے کا۔ بودلیر اور لافورج دونوں ہی سے میں نے یہ درس لیا کہ امریکہ جیسے صنعتی شہر میں ایک باہوش فرد جس مواد اور تجربے کا حامل ہے وہی اُس کے لیے شاعری کا مواد بن سکتا ہے۔ نیز یہ کہ جو چیز ابھی تک بے مصرف یا ناقابلِ عمل حد تک غیر شاعرانہ نظر آتی تھی اُسی میں نئی شاعری کا سرچشمہ تلاش کیا جاسکتا ہے۔ گویا کہ درحقیقت شاعر کا سروکار ناجوئیدہ غیر شعری مواد سے شاعری کا قصر تعمیر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر شاعر پر یہ منصبی ذمّے داری عائد ہوتی ہے کہ شاعری سے یکسر کوئی علاقہ نہ رکھنے والے مواد کو بھی شعر کی صورت عطا کرے۔

بقول ٹی۔ایس۔ایلیٹ بودلیر کی شاعری سے چار باتوں کی نشان دہی ہوتی ہے:

۱۔ یہ شاعری دعوے اور موجودہ عمل کے درمیان تضاد کو ظاہر کرتی ہے۔
۲۔ شاعر کو باقی معاشرے سے الگ تھلگ کرتی ہے۔
۳۔ اس سے بورژوائیت کے خلاف شاعر کی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔
۴۔ یہ شاعری انسان کے اندر جذبۂ ترحم کو زندہ رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔

اپنی شناخت ایک نادار شخص کی حیثیت سے کرنا بودلیر کا کوئی سیاسی منصوبہ نہیں ہے۔ یہ انسانی روح کو سرمایہ پرستی کی زنجیروں سے آزاد کرانے کی ایک کوشش ہے۔ یہ تشکیک یا استفہام بھی نہیں بلکہ اعلیٰ سطح کا اثبات ہے۔ شراب، شاعری یا نیکی ان میں سے آپ چاہے جس شے کا بھی انتخاب کریں لیکن نشہ آپ کو ضرور آنا چاہیے۔

اس دنیا سے کہیں دور جانے کی خواہش کا اظہار بھی بودلیر کی شاعری میں ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"یہ زندگی ایک اسپتال ہے جہاں ہر مریض کی دلی آرزو ہوتی ہے کہ وہ دوسرے کے لیے بستر خالی کردے۔ کوئی چولھے کے سامنے بیٹھنا پسند کرتا ہے تو کوئی

یہ سمجھتا ہے کہ کھڑکی کے پاس بیٹھ کر اُس کی صحت بحال ہو جائے گی۔

مجھے اس سے اور اس دنیا کے زہر آلود ابخرات سے نجات دلا دے اور اے خدا مجھے کچھ اچھے اشعار کہنے کی توفیق دے جو مجھے یہ احساس دلا سکیں کہ میں اسفل انسان نہیں ہوں اور یہ کہ میں اُن لوگوں سے کمتر نہیں ہوں جنھیں میں ناپسند کرتا ہوں ؎

یہاں ہم مسیحی اخلاقی اقدار کا واضح اثبات دیکھ سکتے ہیں۔ تخلیص کی ایک ایسی آرزو جس کے لیے ترحم اور انسان دوستی لازم ہیں :

مگر اصل مسافر وہی ہیں جو جدا ہو جاتے ہیں
جدا ہونے کی خاطر غبارے کی طرح ہلکے دلوں کے ساتھ
وہ اپنے مقدر سے کبھی منحرف نہیں ہوتے
اور سبب جانے بغیر یہی کہتے رہتے ہیں
ہمیں تو چلتے جانا ہے

جدیدیوں کا شعری منصوبہ یہی ہے۔ اس کی جھلک مندرجہ ذیل سطور میں بھی ملتی ہے :

سمندر کی بے پایاں گہرائیوں کی غواصی کریں
یہ کیا دیکھنا کہ جنت ملتی ہے یا دوزخ
یہی بہت ہے کہ نامعلوم اسرار کی گہرائیوں میں
نئی حقیقتیں ہاتھ آجائیں

نامعلوم مظاہر یا شاعر کی داخلی روح کا استکشاف محض قدیم مسیحی اخلاقی اقدار کی دریافت تک ہی رہنمائی کر سکتی ہے تاہم اخلاق و اقدار سے عاری اس عہد میں اُن کی حیثیت نئی ہوگی۔

بودلیر نے ایک جگہ شہر کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

بیماروں کے مسکن، تجبہ خانے، محبس اور
ایسے تمام جہنم آساٹھکانے جہاں گناہ
آہستگی سے پھول کی طرح کھلتا ہے

شہر بودلیر کے لیے پُرکشش بھی ہے اور قابلِ نفرت بھی۔ جب وہ شہر کا ذکر کرتا ہے تو اُس کا لہجہ ہمیں عبرانی پیغمبر جرمیاں کی یاد دلاتا ہے جسے اپنے شہر سے بہ یک وقت اُلفت بھی ہے اور نفرت بھی۔ اُنیسویں صدی میں شاعری میں غیر شاعرانہ اور کشش سے عاری شہری زندگی کو موضوع بنانا غیر معمولی بات تھی نشاۃ ثانیہ کے دَور میں ازمنہ وسطیٰ میں رائج انسان کے گناہِ اولین کے عقیدے کی جگہ نظریۂ خیر وقوت نے لے لی۔ اس کے علاوہ یہ کہ چونکہ خدا کے وجود میں عقیدہ باقی نہیں رہا تھا' اُس کی جگہ انسانی آرزوؤں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا آدرش ملتا ہے۔ افراد کی آرزوؤں کو کوئی مادّی شکل دینے کی خواہش سے عبارت ہے۔ ان تمام مقاصد اور معایر کا مقدر انتشار کی نذر ہوتا تھا اور انسان پر موت کی ناگزیریت کا ایقان ہوا۔

اگسٹن عہد میں جس کی ابتدا ۱۶۶۰ء سے ہوئی، مختلف طرز ہائے حیات کے درمیان ایک طرح کی مفاہمت دیکھنے کو ملتی ہے جب انسانی فطرت کے بعض عناصر مثلاً تخیل وتصوّر کو نظر انداز کیا جانے لگا۔ اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں جو عقلیت اور روشن خیالی کا عہد تھا فطری انسان کا تصور اُبھر کر سامنے آیا جو اس نکتے میں یقین رکھتا تھا کہ کسی عقیدے کو قبول کرتے وقت انسان کو تجزیہ وتفحص کی تمام قوتیں آزمالینی چاہئیں یعنی کہ ہر چیز کی عقلی توجیہہ کرلینی چاہیے۔ اس عہد کا انسان کی طاقت واختیار میں بھی یقین تھا اگرچہ اس یقین کی حدیں نشاۃ ثانیہ کی وسعت کو نہیں چھوتی تھیں۔ یہ عہد محسوس کرتا تھا کہ تعقل وتجزیہ کی مدد سے انسان کائنات اور قدرت کے کارخانے کے اسرار ورموز سے پردہ اُٹھا سکتا ہے۔ پوپ نے کہا تھا "خدا نے فرمایا! نیوٹن ہو جائے اور ہر طرف روشنی ہوگئی"۔ اٹھارہویں

صدی کے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ دنیا ایسے متعینہ اور منضبط اصول پر مبنی آفاقی نظام کے تحت چل رہی ہے جسے سائنس داں نظامِ فطرت کہتے تھے۔ اسی نظام کو شافٹسبری نے اشیاء کی موزونیت Fitness of Things سے تعبیر کیا ہے جو انسان کے لیے قابلِ انکشاف ہے۔ عہدِ وسطیٰ میں اسی نظامِ فطرت نے خدا کی جگہ لے لی تھی۔ گویا کہ فطرت کو نئے خدا کی حیثیت مل گئی جو تمام خامیوں سے مبرا ہونے کے باوجود معبودِ اعلیٰ کا درجہ نہ پا سکی بلکہ اُسے بحیثیت آئیڈیل کے اپنی جگہ مکمل سمجھا جاتا تھا اور انسان چونکہ اسی نظامِ فطرت کا جزو ہے نتیجتاً وہ بھی خامیوں سے عاری ٹھہرایا گیا۔

روسو انسان کے اندر خیر کے بنیادی عنصر کا قائل ہے۔ وہ انسانی سماج کی گذشتہ تاریخ کے ایسے دور یا مرحلہ کا تصور کرتا ہے جب سماجی اداروں کا وجود تھا اور ہر شخص اپنے احساس و شعور کی رہنمائی میں عمل کر کے مطمئن رہتا تھا اور یہ احساس و شعور چونکہ فطرت کا ہی حصہ تھا اس لیے وہ خیر کا مظہر بھی تھا۔ ذاتی ملکیت کی حدود متعین نہیں تھیں۔ جو جتنا چاہے لے سکتا تھا۔ آپس میں کسی جنگ و جدال کی نوبت آئی نہ تھی۔ ایک دن ایسا ہوا کہ کسی شخص نے اپنی املاک کے اردگرد لکڑیاں کھڑی کر دیں اس کی حدود کی نشان دہی کے لیے۔ اور اُس کے اس عمل نے ذاتی ملکیت کے تصور کی بنیاد ڈال دی۔ اسی کے ساتھ رفتہ رفتہ دیگر سماجی ادارے بھی وجود میں آتے گئے اور انسان جو آزاد پیدا ہوا تھا ہر جگہ پا بہ زنجیر ہوتا گیا۔ فطری انسان کے تصور نے جس کی اختراع کا تو نہیں بلکہ تشہیر کا سہرا روسو کے سر ضرور جاتا ہے انیسویں صدی کے ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا قرونِ وسطیٰ کے انسان کا ذہن اخلاقی ترجیحات کے معاملے میں خاصا واضح تھا۔ ان میں اہم ترین مقام اطاعتِ الٰہی کو حاصل تھا اور اس کے بعد فرماں روا اور ملک سے وفاداری جیسی اقدار آتی تھیں۔ لیکن فطرت یعنی انیسویں صدی کا خدا حد درجہ جمہوری معبود تھا۔ اُس کے روسو جیسے پیغمبروں کا عقیدہ تھا کہ فطرت سے ملنے والی تمام چیزیں یکساں طور پر خیر سے متصف ہیں اور اسی لیے تمام تر انسانی احساسات

فطری انسان کے تصور کا معاشرتی پہلو یہ تھا کہ فطری انسان اپنی تمام تر مفروضہ خلقی بھلائی یا خیر کے ساتھ جلد ہی شہدے پن پر اُتر آیا جس کا نقشہ فیلڈنگ نے ۱۷۴۹ء میں ٹام جونز میں کھینچا تھا۔ ورڈز ورتھ نے اپنے احساسِ جرم کی پردہ پوشی کے لیے فطری جذبات کے نظریے کا استعمال کیا جیسا کہ اینٹ Annete سے اُن کے معاملات سے روشنی پڑتی ہے۔ یہ درحقیقت مصلحت پسندی کا فلسفہ تھا جو فطرت پسندی اور خیر پرستی کا بھیس بدل کر افراد کی خود غرضی، ظلم پروری اور انانیت کی نمایندگی کر رہا تھا۔ ادیب و شاعران باتوں سے آگاہ تھے اور جیسے ہی فطرت پسندی کے نظریے نے سر اُبھارا اُس پر تنقیدیں شروع ہوگئیں۔ انگلینڈ کے مقابلے میں فطری انسان پر شدید تر تنقید فرانس میں ہوئی کیوں کہ ڈکنس، تھیکرے جیسے ادیبوں کے پیشِ نظر اپنی کتابوں کی فروخت کا مسئلہ بھی تھا۔

سُرخ و سیاہ The Red and the Black کے فرانسیسی مصنف استاں دال نے اپنے ہیرو جولین سورل کو سیاسی طاقت کے حصول کی خواہش میں مبتلا دکھایا ہے جس کے لیے اس کے سامنے دو راستے ہیں۔ یا تو وہ سپاہی بن جائے یا پروہت کی جگہ سنبھال لے۔ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے سورل ہر طرح کی بداطواریوں میں ملوث ہو کر کامیاب تو ہوتا ہے لیکن آخرکار اُس پر یہ راز آشکار ہوا کہ معاشرے میں اُس کا مقام کسی طرح برتر نہیں ہے۔ یہ سوچ کر وہ دوسروں کو اذیت پہنچاتا ہے اور یہی عمل اُسے تختۂ دار تک لے جاتا ہے۔ اس طرح ناول سُرخ و سیاہ میں فطری انسان کے ناگزیر انجام کی پیش گوئی کی گئی ہے۔

لیکن جیسا کہ بلزاک نے اپنے ناول اولڈ فادر بوریو میں دکھایا ہے فطری انسان کوئی ایسا کردار نہیں ہے جسے کوئی سبق سکھانا مقصود ہو۔ فلابیر کی مادام بوواری اگرچہ مقامی عورت کی تصویر پیش کرتی ہے درحقیقت فطری انسان کا ہی پورٹریٹ ہے۔ فلابیر نے خود اعتراف کیا تھا کہ "میں مادام بوواری ہوں۔"

فطری انسان کے تصوّر کے ساتھ ساتھ ایک اور تصوّر بھی اُبھرا ہے اور

وہ ہے سیاسی یا سماجی انسان کا۔ سماجی انسان اور فطری انسان دونوں جُڑواں بھائی ہیں یا ایک ہی شخص کے دو چہرے ہیں۔ دونوں ہی روسو کے ذہن کی پیداوار ہیں۔ فطری انسان کے حامیوں کو انسانی خامیوں اور کمزوریوں کے مسئلے کا سامنا رہا ہے۔ اگر انسان کو خیرِ مطلق کا مظہر سمجھ لیا جائے تو طمع اور بددیانتی جیسے قبائح کس مَد میں شمار ہوں گے۔ روسو نے اس ضمن میں یہ وضاحت پیش کی کہ انسان کامل ہے یا قابلِ اکمال ہے لیکن سماجی اداروں اور ضابطوں نے اُسے خرابی کی راہ پر لگادیا ہے۔ یعنی کہ انسان آزاد پیدا ہوا تھا لیکن ہر جگہ وہ خود کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتا ہے۔ اس طرح سیاسی یا سماجی انسان لازمی طور پر فطری انسان کا رفیق و ہمسفر قرار پایا۔ اس تصویر نے انیسویں صدی میں آنکھ کھولی اور سوشلزم کے ارتقار کے ساتھ اس کو شہرت ملتی گئی۔

ڈی۔ایچ۔ لارنس نے سیاسی انسان کو سماجی انسان اس نظریے کی بنیاد پر کہا ہے کہ اگر کسی شخص کا ماحول بہتر ہے اور اس کی سیاسی زندگی تعقل کی رہنمائی میں منظم و منضبط ہے تو اُس کے جذبات کی برانگیختگی کا اندیشہ ہمیں رہنا چاہیے۔ اس نظریے کے مطابق جس شے کی اہمیت ہے وہ خارجی زندگی ہے نہ کہ داخلی زندگی؛ اور انسانی فطرت کی انسانی تعقل کے ذریعے مشین کے مانند تربیت کی جاسکتی ہے اور اسے کنٹرول میں رکھا جاسکتا ہے؛ انسان میں خارجی اثرات کی مدد سے کمال پیدا کرنا ممکن ہے۔ فلابیر نے اپنے ناول میں اس نکتے پر توجہ مرکوز کی ہے محض سماجی ضابطوں کی اصلاح سے کوئی فائدہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ اصل ضرورت ہے دلوں کی حالت بدلنے کی۔ اس کے علاوہ انسانی فطرت کو بدلنے کا کوئی اور طریقہ ہے نہیں۔

جب فطری انسان کو احساس ہوا کہ اُس کے تمام ارمان پورے نہیں ہوسکتے تو اُس کے خواب بکھر گئے اور مایوسی نے اُسے گھیر لیا۔ اس مایوسی کی زائیدہ خود ترحمی اور ملال نے ۱۸۵۷ء تک آتے آتے تلخی اور کلبیت کی شکل اختیار کرلی جو ہسٹریا

یا جنون سے زیادہ قریب تھی۔ لوگوں کو یقین ہونے لگا کہ زندہ رہنے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ تنہائی کا سہارا لیا جائے۔ یہی نہیں بلکہ لاتریا مول نے جیساکہ "سانگز آف ملڈ ارود" میں ظاہر کیا ہے مسرت و انبساط تک ہماری رسائی اُسی صورت میں ہو سکتی ہے جب ہمارے پاس اقدار کے معیار ہوں (اور یہ اقدار اخلاقی نہ ہوں تو جمالیاتی ہی سہی) اور جب ہم مسرتوں کی مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہوں۔ لیکن فطری انسان انہی تمام خواہشوں کو یکساں ترجیح دیتا تھا اور بہ یک وقت سب میں گرفتار رہتا تھا اور نتیجہ بیشتر یہی ہوتا تھا کہ ہاتھ کچھ بھی نہ آتا) آخر نوبت یہ آئی کہ حد درجہ بے دلی اور بے زاری کی کیفیت پیدا ہوگئی اور یہی کیفیت آخر کار فطری انسان کے زوال کا سبب بنی۔ فطری انسان نے تو بڑی اُمیدیں باندھ رکھی تھیں کہ اخلاقی بندشوں سے خود کو آزاد کر کے عیشِ دوام کی دولت حاصل کرے گا۔ لیکن حقیقت تو اُس پر اب کھلی تھی۔

بودلیر نے کہا تھا کہ بورژوازی خدا میں یقین نہیں رکھتا کیوں کہ وہ دوزخ سے خوف زدہ ہے۔ فطرت پسندی سے وہ اپنی بداعمالیوں کی پردہ داری کا کام لے رہا ہے۔ اُنیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں فطری انسان بے روک ٹوک جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بے حیائی سے بھی نہیں چوکتا۔ لیکن اسی صدی کے نصف آخر میں اُسے اندازہ ہوتا ہے کہ ذوقِ عمل کا نتیجہ مایوسی و محرومی ہے اس لیے وہ عمل سے دست کشی اور محض تصوّرات میں تکمیل آرزو کا فیصلہ کرتا ہے۔ Villiers de lisle Admn اپنے ڈرامے Axel میں جو یورپ کے روحانی ارتقار کی تاریخ پر محیط ایک دستاویز ہے۔ ڈرامے کے ہیرو کو اپنے خواب کے بارے میں یہ بیان دیتے ہوئے پیش کرتا ہے:

خواب کتنے خوبصورت ہیں
ہم اُن کی تعبیر کی تمنا کیوں کریں
ہم نے اپنے پریشان دلوں میں

زندگی کے عشق کو پامال کرڈالا ہے
زندہ رہنے کا عمل ہمارے خدام انجام دے لیں گے
میں نے اتنا زیادہ سوچا ہے
کہ عمل کے آگے سرِتسلیم خم کر نہیں سکتا

انیسویں صدی جیسے جیسے آگے بڑھتی جاتی ہے ادب میں خودکشی کے واقعات کی مقدار میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے اور اس کا سبب ہے درماندگی و مایوسی۔ مزید یہ کہ عمل مرد سے عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس کا کردار اکثر و بیشتر ظالمانہ ہوتا ہے۔ Huysmans نے چار ناول لکھے جس میں اُس نے رومانیت کے آغاز سے اُس کے زوال اور مذہب کی طرف رُخ پھیرنے کی مدت کے کوائف کا اختصار پیش کیا ہے۔ پہلے ناول میں جس کا عنوان 'Dawn There' ہے اُس نے رومانی بغاوت کی عکاسی کی ہے اور مذہب کے تئیں نفرت کا جذبہ یہاں اُمڈ آیا ہے۔ یہاں شیلے کے آئیڈیل فلسفے کا اظہار نہیں ملتا بلکہ رومانیت کے زیادہ پرتشدّد اور کریہہ رُخ سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔

دوسرے ناول 'Against The Grain' میں ہیرو Des Essente جسمانی و روحانی درماندگی کے سبب معاشرے سے قطع تعلق کرلیتا ہے لیکن بُرائیوں اور زندگی کے تمام تر تجربات سے گزرنے کی اُس کی شدید خواہش ابھی ختم نہیں ہونے پاتی۔ اضمحلال کے باعث چونکہ قویٰ میں جنبش باقی نہیں جو اُسے حقیقی عمل کے قابل رکھ سکے، اس لیے وہ تصوراتی گناہ میں مبتلا ہوجاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ کہیں زیادہ درماندگی کا شکار ہوتا ہے۔ یہیں وہ فیصلہ کرتا ہے کہ یا تو اپنا خاتمہ کرلے یا اپنے طور طریقے بدلے۔ ناول کے آخری باب میں ہم Des Essente کو مصروفِ دعا دیکھتے ہیں کہ وہ خدا سے عفو و رحمت کا طلب گار ہے۔ یہ التجا بذاتِ خود اُس دَور کے مزاج کی تبدیلی کی دلیل ہے جب معاشرہ مذہب کی طرف رُخ کر رہا تھا۔

تیسرے ناول منزل کی طرف (En Route) میں ہیرو مسیحیت کی منزل

کی طرف گامزن ہے۔

چوتھے ناول کلیسا (Cathedral) میں مسیحی تصوف اور ایذا پرستی کو مسیحی کردار کے حسن کے نقطہ نظر کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔

ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کو ایک ایسی حد درجہ فرسودہ تہذیب کا سامنا تھا جس میں نفسانی خواہشات بھی دم توڑ رہی تھیں۔ اُنیسویں صدی کا انسان بھی حقیقی زندگی سے دور کا بھی علاقہ نہ رکھنے والی انتہائی خوابناک اور آئیڈیل باتوں میں محو رہنا پسند کرتا تھا۔ اسی کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ پیٹر نے ابدی یا لافانی عورت کے تصوّر میں ایک ایسی عورت کے خدوخال پیش کیے ہیں جس میں خیر اور گناہ کے دونوں پہلو اپنی انتہا پر ہیں۔ اور جو زندگی کے گوناگوں تجربات سے گزر چکی ہے۔ پیٹر کے نزدیک عورت ایک گتھی ہے جس سے وہ خائف رہتا ہے۔ ڈبلیو۔ بی۔ ایٹس نے اپنی نظم "نو سکنڈ ٹرائے" میں کہا تھا:

اُس عظمت میں آگ جیسی سادگی ہے
کھنچی ہوئی کمان جیسا حُسن ہے
اس جیسی بے مثل شے آج کے دَور میں
غیر فطری معلوم ہوتی ہے
بلند و برتر اور بے لچک

ییٹس نے بھی ابتدا تو آئیڈیلزم سے کی تھی لیکن دوسرے مرحلے یعنی اُنیسویں صدی کے اواخر میں نفسانی لذتوں اور خواہشات کا رُخ کیا اور اب وہ سدا بہار ذہانت کی سرگرمیوں پر لذت آگیں موسیقی کو ترجیح دینے لگا۔ اے۔ سی۔ وارڈ اور روتھ وغیرہ کا یہ خیال دُرست نہیں ہے کہ بیسویں صدی کا ادب محض انکار کا ادب ہے۔ ابتدا انکار سے ضرور ہوئی جیسا کہ ییٹس کے انکارِ محبت سے ظاہر ہے لیکن انجام کار اُس نے شہوانی و نفسانی خواہشات کی اہمیت کو تسلیم کیا جس کی

مثالیں خود ایٹس کے یہاں ملتی ہیں خصوصاً جب وہ عورت کو آدرش کو پیش کیا ہے۔

بے ریائی اور مسلسل خود احتسابی کی ہم آہنگی کے نتیجے میں انیسویں صدی میں خودکشی کے متعدد حادثات پیش آئے ہیں۔ خود احتسابی کی بڑی روشن اور مستحکم مثال فلسفی امیل (Amiel) چھوڑ گیا ہے۔ جیمس جوائس اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے زمانے میں مارسل پر وسٹ بھی ادب کی تخلیق کر رہا تھا۔ اُس کا ناول "In Rememberance of Things Past" جسے درحقیقت وقت کی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ خود احتسابی کی دستاویز ہے۔ "ویسٹ لینڈ" میں بھی اڈیپس کی کہانی کارفرما ہے۔ (مسلسل)

سلسلہ: جامعہ کی پچھترویں سالگرہ

آج اس شمع دل افروز کے پروانوں میں
کچھ لگن بھی ہے، لگاوٹ بھی ہے کچھ لاگ بھی ہے
دل میں پیوست ہے اک نشترِ خودداری بھی
وقت گاتا ہے جسے لب پہ وہی راگ بھی ہے
سوزِ پنہاں بھی ہے اور سازِ سکوت افشاں بھی
جس سے افکار پگھل جاتے ہیں، وہ آگ بھی ہے
کاش اس آگ سے ہو شعلۂ ایماں پیدا ■■

اُردو نشاۃ ثانیہ کا ناتمام عمل
تاریخی پس منظر میں

اقتدار عالم خاں

ان نئے رجحانات میں جو انیسویں صدی کے دوران ہندوستانی تہذیب کے مختلف ترکیبی اجزا میں رونما ہوئے، مغربی تعلیم اور علوم سے عبارت دانشورانہ روشن خیالی کی پیش رفت بہت اہمیت کی حامل تھی۔ مذہب اور روایتی اقدار کا ازسرنو ایک عقلیت پسند نقطۂ نظر سے مطالعہ اور مختلف علوم کے لیے سائنٹفک منہاجیات اور ضوابط کے اختیار کرنے کی متواتر کوشش، اس روشن خیالی کی مخصوص شناخت تھی جو اس کو تہذیبی اور مذہبی احیا کی ایسی کوششوں سے ممیز کرتی تھی جن کا یورپ کی جدید صنعتی تہذیب کی طرف بنیادی طور پر ایک مُعاداتی رُخ تھا۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ مخصوص تاریخی حالات میں اُبھرتی ہوئی روشن خیالی کی یہ لہر، سماجی اصلاح اور سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے کوشاں ان تحریکات کا نظریاتی سرچشمہ ثابت ہوئی، جن کے ذریعے پورے ملک کے پیمانے پر جدید طرزِ زندگی اور فکر کے ساتھ ساتھ اور قومی اتحاد اور قومی آزادی کی سمت پیش رفت ممکن ہوسکی۔ اس عمل کو نوآبادیاتی نظام کے ان مثبت اثرات میں شمار کیا جاسکتا ہے جن کا مارکس نے ذکر کیا ہے۔ عہدِ جدید میں بعض قوم پرست اور

رلسٹ مصنفین نے اس پورے عمل کو ایک مخصوص نوعیت کے نشاۃ ثانیہ سے
تعبیر کیا ہے۔ مثال کے طور پر انیسویں صدی کے دوران میں پیدا ہونے والی دانشورانہ
روشن خیالی اور اس کے اثر میں فروغ پانے والے ادبی رجحانات اور سماجی و
مذہبی اصلاح کی کوششوں کو اسی زمانے کی بنگالی نگارشات میں کسی قدر غیر واضح
انداز سے "بنگالی نشاۃ ثانیہ" (Bengal Renaissance) کا نام دیا گیا تھا۔
اس کے بعد یہ تصور ہندوستان کی سماجی تاریخ کے مطالعے میں ایک کارآمد تجزیاتی
سہارے یا آلہ (Tool) کے طور پر استعمال کیا جانے لگا اور اس کی مختلف تاویلیں بھی
کی گئیں۔ ان میں سب سے مربوط تاویل وہ تھی جو موجودہ صدی کی چوتھی دہائی
میں مشہور بنگالی مارکسسٹ دانشور، سوشوبن سرکار نے پیش کی۔ اس تاویل کی رو
سے وہ احیائی رجحانات جو یورپ کی صنعتی تہذیب کو یکسر رد کرتے ہیں انیسویں صدی
کی "بنگالی نشاۃ ثانیہ" کا جزو نہیں تھے۔

اس سلسلے میں یہ ایک اہم سوال ہے کہ انیسویں صدی کے دوران اُردو کلچر میں پیدا
ہونے والے وہ کون سے رجحانات تھے جن کو ان ہی معنوں میں اُردو ادب اور کلچر
کا نشاۃ ثانیہ قرار دیا جاسکتا ہے جن معنوں میں راجہ رام موہن رائے اور ان کے
پیروؤں کی تحریک کو "بنگالی نشاۃ ثانیہ" سے تعبیر کیا گیا۔ اس مختصر نوٹ میں مذکورہ
بالا سوال کے مختلف پہلوؤں پر مختصر تبصرے کی کوشش کی گئی ہے۔

اُردو کلچر میں دانشورانہ روشن خیالی کی سمت ابتدائی پیش رفت کے بارے
میں کوئی بھی گفتگو علی گڑھ تحریک کے ذکر کے بغیر بے معنی ہوگی۔ علی گڑھ تحریک سے یہاں
مراد اس تحریک سے ہے جو انیسویں صدی کے دوران شمالی ہند میں تعلیمی اور تہذیبی
اصلاح کے ایسے پروگرام کو لے کر سرگرم عمل ہوئی تھی جس کا مطمح نظر، مسلم اشراف کو،
جن کی مادری زبان اُردو تھی، مغربی افکار اور سائنس سے روشناس کر کے ان کے
درمیان عقلیت پسندی اور روشن خیالی سے عبارت ایک نئی دانشورانہ بیداری پیدا
کرنا تھا۔ اس تعریف میں دانستہ طور پر علی گڑھ تحریک کو ۱۸۵۷ء کے بعد کے عہد تک

محدود کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔ میرے نزدیک نئی دانشورانہ بیداری کی وہ لہر جو ۱۸۵۷ء کے بعد شمالی ہند کے مسلم اشراف کے درمیان سید احمد خاں اور ان کے ہمنواؤں کی نگارشات اور کوششوں کے نتیجے میں پیدا ہوئی، بڑی حد تک اس ناتمام نشاۃ ثانیہ کی توسیع تھی جس کی ابتدا ۱۸۳۱ء کے بعد دہلی کالج میں ہوئی تھی۔ علی گڑھ تحریک کا انگریزی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنائے جانے پر اصرار، اس کی طرف سے مذہب اور روایاتی اقدار کے از سرِ نو مطالعہ کی تجویز اور مختلف علوم کے فروغ کے لیے سائنٹفک منہاجیات اور ضوابط کے اختیار کرنے کی متواتر کوشش، اس تحریک کے دانشوروں کو ۱۸۵۷ء سے پہلے کے دہلی کالج کے ان اساتذہ اور طالب علموں کا وارث اور پیرو ثابت کرتی ہیں جنھیں ایسا ہی طرزِ فکر اختیار کرنے پر "بے دین" اور "کرسٹان" کے القاب سے نوازا گیا تھا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ علی گڑھ تحریک سے وابستہ اکثر شخصیتوں نے مغربی تہذیب اور علوم کی عظمت کا پہلا سبق دہلی کالج میں ہی پڑھا تھا۔ اس سلسلے میں جن لوگوں کے نام ذہن میں آتے ہیں اُن میں محمد حسین آزاد، الطاف حسین حالی، ذکاء اللہ اور نذیر احمد قابلِ توجہ ہیں۔ یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ سید احمد خاں کی، علی گڑھ منتقل ہونے سے پہلے کی نگارشات اور کوششوں کو بھی علی گڑھ تحریک کا اہم حصہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ صاف ظاہر ہے کہ جس تحریک کو علی گڑھ کے تعلیمی مشن کے حوالے سے پہچانا جاتا ہے دراصل ایک ایسے وسیع تر رجحان کا حصہ تھی جس کی ابتدا شمالی مغربی صوبوں میں ۱۸۵۷ء سے پہلے ہو چکی تھی۔

جیسا کہ انڈریوز نے ذکاء اللہ کی سوانح میں تحریر کیا ہے، دہلی کالج میں نیچرل سائنس اور علم حساب کی تعلیم نے دہلی کے تعلیم یافتہ اُردو حلقوں پر گہرا اثر چھوڑا تھا۔ بعض لوگوں کو سائنس کے مطالعے میں اس درجہ شغف پیدا ہو گیا تھا کہ انھوں نے سائنٹفک چٹکلوں سے دل بہلانے کے لیے اپنے گھروں پر اسکولی معیار کی تجربہ گاہیں قائم کرلی تھیں۔ یہی ماحول تھا جس میں غالب ایسا دروں بین اور مشکل پسند شاعر بھی کبھی کبھی ایک اسکول کے طالب علم کی طرح سوال کرتا نظر آتا ہے:

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

یا ایک اور جگہ "باور آیا ہمیں پانی کا ہوا ہو جانا" کہہ کر نصابی تجربات سے اپنی واقفیت اور دلچسپی کا بلا واسطہ اظہار کرتا ہے۔ یہ مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ ۱۸۵۷ء سے پہلے دہلی کالج (جو ۱۸۵۷ء کے بعد یقیناً "مرحوم" ہو چکا تھا) کس طرح اُردو کلچر کو مغربی علوم، خصوصاً نیچرل سائنس سے روشناس کروانے کی سمت میدان ہموار کر رہا تھا۔

راجہ رام موہن رائے کا یہ خیال کہ بہترین علم وہ ہے جس کی جڑیں مغربی تہذیب تک پہنچتی ہوں، دہلی کالج سے متاثر حلقوں کے ذہنوں میں کس حد تک جاگزیں ہو چکا تھا اس بات کا اندازہ غالب کے ان فارسی اشعار سے ہوتا ہے جو انھوں نے ۱۸۴۱ء میں سید احمد خاں کو مخاطب کر کے "آئینِ اکبری" کے تصحیح شدہ متن کی اشاعت کے موقع پر لکھے تھے۔ غالب نے "آئینِ اکبری" کے متن کی اشاعت کو ایک عبث قدم قرار دیا تھا۔ انھوں نے اپنے جواں سال دوست "سید احمد خاں عارف جنگ" کو "دیرکہن" کے قوانین کے احیا سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ "نامبارک" کام "مُردہ پروری" کے مترادف ہے۔ ان کا مشورہ تھا کہ سید احمد خاں "صاحبانِ انگلستان" کی، جنھوں نے اپنے آئین اور فکر میں "داد و دانش" کو یکجا کر دیا ہے، پیروی کریں۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ غالب سید احمد خاں کے اس کام کی اصل نوعیت کو کس حد تک سمجھ سکے تھے۔ انھیں شاید یہ اندازہ نہیں تھا کہ "آئینِ اکبری" کے تصحیح شدہ متن کی اشاعت، تاریخ نگاری میں ان جدید منہاجیات کی ترویج کی سمت ایک اہم قدم تھا، جن کو رائج کرنے کا سہرا ان ہی "صاحبانِ انگلستان" کے سر جاتا ہے جن کی تقلید غالب کے خیال میں سید احمد خاں پر لازم تھی۔ لیکن غالب کے تبصرے سے یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ ہمعصر "ینگ بنگال" Young

(Bengal گروپ کے دانشوروں کی طرح وہ بھی صرف ان ہی علوم کو قابلِ توجہ سمجھتے تھے جن کی ابتدا اور نشوونما مغربی تہذیب کے دائرے میں ہوئی تھی۔

۱۸۵۷ء کی بغاوت کے فرو کیے جانے کے بعد، سیّد احمد خاں کے سائنٹفک خیالات اور علوم کی اشاعت کی غرض سے ابتدائی کام، ایک طرح سے اس دانش ورانہ مشن کے احیا کی کوشش تھی جو دہلی کالج کے بند ہو جانے کے بعد تقریباً بے جان ہو چکا تھا۔ ۷۷-۱۸۷۰ء کے دوران سیّد احمد خاں نے تہذیب الاخلاق کے ذریعے سماجی اصلاح اور اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کا جو اہم کام شروع کیا تھا اس کے شاید اتنے ہی دوررس اثرات مرتب ہو سکتے تھے جیسے کہ بنگال میں راجہ رام موہن رائے کی نگارشات اور کاموں سے پیدا ہوئے، لیکن یہ اہم کام بہت کم عرصے جاری رہ سکا۔ ۱۸۷۵ء میں سیّد احمد خاں نے ایک شوریٰ فیصلے کے تحت اپنی سماجی اصلاح اور خاص طور پر اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کے کام کو پیچھے ڈال دیا۔ ان کا خیال تھا کہ مذہبی بحثیں ان کے تعلیمی مشن کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو رہی تھیں۔ پروفیسر محمد مجیب نے ان کے اس فیصلے کی نہایت سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس طرح سیّد احمد خاں نے "اعلیٰ قدر پر ادنیٰ کو ترجیح دی، انھوں نے اس طرح مذہبی اور اخلاقی مسائل پر غور و خوض کے بے پناہ وسیع میدان کے بدلے چند سو ایکڑ بنجر زمین اور (اس پر بنی ہوئی) چند بے کردار عمارتوں کو قبول کر لیا۔" پروفیسر محمد مجیب کے خیال میں اس طرح "چند سو مسلم خاندانوں کے لڑکوں کے لیے حکومت کی ادنیٰ نوکریاں حاصل کرنے کی غرض سے پوری (مسلم) کمیونٹی کی سماجی اور معاشی زندگی کو از سرِ نو سنوارنے کے کام کو قربان کر دیا گیا۔"

اس سلسلے میں بہرحال یہ بھی غور طلب بات ہے کہ اس وقت شمالی ہندوستان میں اُردو کلچرل گروہ، خصوصاً مسلمانوں کے درمیان دانش ورانہ روشن خیالی کو فروغ

(بقیہ صفحہ ۴۸ پر)

ریاست اور ادیب

نرمل پربھا باردولوئی / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

ریاست (اسٹیٹ) یا ملک عموماً ایک واضح خطۂ زمین ہوتا ہے جس کی اپنی سیاسی اور جغرافیائی حدود ہوتی ہیں جس کے اندر لوگوں کی آبادی ہوتی ہے جو اپنے خلقی کلچر، روایات، مذہب اور قومیت کو مایۂ فخر سمجھ کر زندگی بسر کرتی ہے۔ جان اسٹوورٹ مل کتنے خوبصورت انداز میں یہ بات کہی ہے کہ "کسی بھی ریاست کی حیثیت اور قدر و قیمت بالآخر ان افراد کی حیثیت اور قدر و قیمت سے متعین ہوتی ہے جن پر وہ مشتمل ہے۔" درحقیقت کسی بھی ریاست میں انسانی عناصر کو دوسری تمام باتوں سے بالاتر سمجھا جاتا ہے۔

خواہ ریاست جمہوریت کے تحت ہو یا کسی اور طرزِ حکومت کے تحت حکمران کا اوّلین مقصد عوام کو روٹی، مکان اور کم از کم انفرادی آزادی کی ضمانت دینا رہتا ہے۔ بہت سے ملکوں میں جہاں جمہوریت نہیں ہے وہاں حکمراں اکثر اپنے شہریوں کو آزادی میں ان کا جائز حصّہ دینا بھول جاتے ہیں۔ لیکن ایسے ہی ملکوں میں عوام خوش اور مطمئن ملتے ہیں کیونکہ وہ خود معاشی طور پر خوش حال ہوتے ہیں۔ ہماری تاریخ کے موجودہ دَور میں ایسے ملکوں میں ایک ملک چین ہے۔

قوم کی تاریخ، اس کے ہیروز اور علامات، اس کی زبان، ثقافت

اور مذہب پر فخر کرنا بنیادی انسانی جبلت ہے۔ اکثر یہ مانا جاتا ہے کہ لبرل ازم اور سوشلزم باہم متصادم ہوں گے۔ لیکن دونوں میں قرابت داری ہے۔ اور تاریخ کی عبرت ناک مثالوں کے برعکس دونوں کا موقف یہی ہے کہ معاشیات ہی انسانی فکر و عمل کی قوت محرکہ ہے۔ قوم پرستی کی جنم بھومی مغربی یورپ کی صورتِ حال نے یہ ثابت کردیا ہے کہ لوگوں نے سرد جنگ کے خاتمے پر نام نہاد نئے عالمی نظام کے دم توڑنے کے بعد قوم پرستی کا نظریہ اختیار کیا۔ انسانی تہذیب و تمدّن نے اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ بغیر جمہوریت کے قوم پرستی ممکن نہیں۔ لیکن بغیر قوم پرستی کے کسی قابل لحاظ قسم کی جمہوریت کا قیام مشکل ہے۔ ماضی قریب میں تیسری دُنیا میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جتنی جدوجہد ہوئیں وہ قوم پرستی کے نام پر ہی ہوئیں۔

معترضین یہ کہہ کر قوم پرستی کا مذاق اُڑاتے ہیں کہ یہ ایک تنگ نظر اور مقامی رنگ کی ابلہ فریبی ہے۔ لیکن کسی قوم میں اس جذبے کو کچلنا مصیبت مول لینا ہے۔ جیسا کہ سابق یوگوسلاویہ اور سوویت یونین میں دیکھا گیا ہے جہاں قوم پرستی کے جذبات کو اُبھارنے کے لیے نسلی اور فرقہ وارانہ عصبیت کو استعمال کیا گیا، آج روس کو اپنے قومی تفاخر اور مادّی خوش حالی دونوں کی بحالی کی ضرورت ہے۔ غریب اور مظلوم قوم پرستی کو اپنا پسندیدہ اور مرغوب ترین نظریہ تصوّر کرتے ہیں اور اس لیے بہت سی قوموں کے لیے قوم پرستی کے اس جذبے کو ختم کرنا بہت محال ہوتا ہے۔

اب یہاں ادیبوں کا رول آتا ہے جنھیں معاشرے کا نگہبان اور نگران سمجھا جاتا ہے۔ محرومی، مایوسی، ناآسودگی اور بے اطمینانی کا احساس اگر لوگوں میں، خصوصاً نوجوان نسل کے ذہنوں میں پیدا ہوجائے تو یہ انھیں ہتھیار اُٹھانے پر مائل کرسکتا ہے۔ آج دنیا میں ہر طرف تشدّد پسند اور انتہاپسند امن کو غارت کرنے اور ترقی کی رفتار میں رخنہ ڈالنے پر تُلے ہیں۔ کچھ خودغرض سماجی رہنما

ان مسلح باغیوں کی خفیہ طور پر مدد کرتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے تخریبی مشن کو روبہ عمل لائیں۔ ہر معاشرے میں اس قسم کے چنیدہ سازشی لوگ ہوتے ہیں جو جمہوری بنیادوں پر منتخب حکومت کو ہٹانے اور امن میں خلل ڈالنے کی سرگرم اور بھرپور کوششیں کرتے رہتے ہیں۔ یہ سازشی رہنما عموماً ایسے غیر معمولی حالات پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ہر ممکن اعانت اور حوصلہ افزائی کرتے ہیں جس میں مسلح باغیوں کو قتل و غارت گری، اغوا کاری اور بندوق کی نال پر جبراً رقم اینٹھنے کا بازار گرم کرنے کا موقع مل سکے۔ ایسے لیڈروں کو لوٹ کھسوٹ کے اس مال غنیمت میں مناسب حصّہ ملتا ہے۔

ہمارے ملک میں جموں و کشمیر اور جنوب کے کچھ علاقوں میں صورتِ حال شورش زدہ ہے اور شمالی مشرقی حصّہ مسلح باغیوں کی دہشت ناک سرگرمیوں کی گرفت میں ہے۔ ایسے حالات میں کوئی بھی ادیب جسے قوم کے داعیہ (کاز) کے تئیں ذرا سا بھی احساسِ وفاداری ہے تو وہ انتہا پسندوں اور تشدّد پسندوں کی حوصلہ افزائی نہیں کرسکتا جو بدامنی پھیلانے اور ایک نارمل اور پُرامن علاقے میں سیاسی افراتفری پیدا کرنے کے درپے ہوں۔ ملک کا کوئی معقول شخص انتہا پسند ملی ٹنٹوں کے اس قسم کے داعیہ کی حمایت نہیں کرسکتا۔ اس لیے ایک سنجیدہ ادیب کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ وہ مسلح باغیوں کو ان سرگرمیوں سے باز رکھے اور ساتھ ہی انھیں صحیح راستہ اپنانے اور صحیح طرزِ عمل اختیار کرنے کی تلقین کرے۔ اگر ادیب ان باغیوں کو اُکسانے کی کوشش کرے تو اُسے ذہنی طور پر بیمار سمجھ لینا چاہیے یا تو اس پر دباؤ ڈالنا چاہیے یا اسے ایسی غلطی کے ارتکاب سے باز رہنے پر مجبور کرنا چاہیے جس سے سارے معاشرے کو بے حساب نقصان اور ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ریاست کو اپنے سیاسی، سماجی اور اقتصادی میدانوں میں مشکلات کا سامنا ضرور رہوگا۔ ایسی صورتِ حال میں ادیب کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ وہ ایسی

جہت کی طرف رہنمائی کرے کہ بے خطا اور مظلوم عوام کو نقصان نہ اُٹھانا پڑے۔ کسی بھی بحرانی صورت حال سے فائدہ اُٹھانے والے وہ لوگ ہوتے ہیں جو عوام کو فریب دے سکتے ہیں اور جو عوام کے نام پر اغوا کرنے اور دھمکا کر رقم اینٹھنے کا وتیرہ اختیار کرتے ہیں۔ ان حالات میں شاعر اور ادیب کو آنے والے واقعات کے بڑھتے ہوئے سایوں کی بہت پہلے سے پیش بینی کر لینی چاہیے اور معاشرے کو قبل از وقت متنبہ کر دینا چاہیے۔ ادیبوں کی یہ سماجی ذمّے داری اور فرض ہے کہ مشکل وقت میں وہ لوگوں کی رہنمائی کریں۔ ان کی تخلیقات ایسی ہونی چاہئیں کہ معاشرے کے ہر حلقے کے قاری یکساں طور پر انھیں سمجھ سکیں اور ان سے لطف اندوز ہو سکیں۔ اپنی تخلیقات کے ذریعے انھیں قاریوں کے ذہنوں میں بھائی چارے اور ہمدردی کی فضا پیدا کرنی چاہیے۔

ایک ذمّے دار ادیب کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے قاریوں میں یہ احساس جگائے کہ ملک میں امن، اتحاد اور ترقی اسی وقت ممکن ہے جب لوگ سخت محنت کریں اور اپنی ریاست پر نازاں ہوں۔ لوگوں کو یہ سمجھنے پر مجبور کرنا چاہیے کہ کسی خراب صورتِ حال سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے خود غرض نوجوانوں کا ایک حلقہ منتخب سازشی لوگوں کے ایک گروہ کے صلاح و مشورے پر اور اُن کی رہنمائی میں جذباتی نعروں اور دلآویز وعدوں سے معصوم عوام کو اپنے ذاتی مفادات کے لیے گمراہ کرنے کی غرض سے منظرِ عام پر آ سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں ادیب کو اپنے قاریوں کی صحیح رہنمائی کرنا چاہیے۔ ادیبوں کو اپنی تحریروں کے ذریعے عوام کی تربیت کی سنجیدہ کوشش کرنی چاہیے۔

دوسری طرف اگر حکومت جوش و جذبے کے ساتھ کام نہ کر رہی ہو تو بددیانتی اور بدعنوانی بڑھتی ہے جس سے عوام میں مایوسی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں معاشرے میں مختلف قسم کے بگاڑ پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں ادیبوں کا کردار انتہائی اہم ہو جاتا ہے۔ انھیں چاہیے

کہ وہ حکومت کی صحیح سمت میں رہنمائی کریں اور اپنی تیکھی، بے باک اور بامعنی تحریروں سے مختلف کوتاہیوں اور غلطیوں کی نشان دہی کریں۔ ریاست کو بھی چاہیے کہ وہ ادیبوں کو مناسب اور وافر سہولتیں مہیا کرے جس میں وہ بے خوف اور غیر جانبدار ہو کر لکھیں۔ ریاست کو کبھی بھی ادیبوں پر یہ دباؤ نہ ڈالنا چاہیے کہ وہ اس کی ہدایت اور فرمائش کے مطابق لکھیں۔ بلکہ ادیبوں کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے بارے میں خود فیصلہ اور محاسبہ کریں۔ ریاست کی ذمّے داری ایسے ادیبوں کے سلسلے میں کہیں زیادہ ہو جاتی ہے جو اپنی تحریروں میں ایمان داری برتتے ہیں اور اپنی موت کے خوف سے کسی کے آگے جھکتے نہیں۔ ریاست کو ایسے ادیبوں کی مدد کرنی چاہیے تاکہ وہ اپنے احساسات کا اپنی تحریروں میں آزادی سے اظہار کر سکیں۔ ایسے ادیبوں کو ہر قسم کی سہولتیں مہیا ہونی چاہئیں تاکہ وہ دنیا کے مختلف ملکوں کے اپنے جیسے ادیبوں سے سیمیناروں، ورکشاپوں، ادیبوں کے کیمپوں وغیرہ کے ذریعے تبادلۂ خیال کر سکیں اور اپنے علم و فکر میں اضافہ کر سکیں۔ حکومت کو چاہیے کہ ایسے ذمّے دار ادیبوں کو وظائف دے تاکہ وہ باہر جا کر اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکیں اور تحقیق کر سکیں تاکہ وہ معاشرے کے فائدے کے لیے اور زیادہ سیکھیں اور پختہ کار اور بالغ نظر ہو جائیں۔

یہ حقیقت ہے کہ مختلف عہدوں کے مختلف لکھنے والوں کی تحریروں سے نسلیں ڈھلتی رہتی ہیں اور ان کی رہنمائی ہوتی رہتی ہے۔ کچھ ادیب زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہوتے ہیں اور ہر عہد میں ان کی تحریریں پڑھی اور پسند کی جاتی ہیں۔ لیکن کچھ ادیب ایسے بھی ہوتے ہیں جو ایک مخصوص عہد یا صورت حال کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسے ادیبوں کی خدمات اور ان کی دین کو عارضی یا وقتی نہیں سمجھا جا سکتا کیوں کہ اس قسم کی صورت حال کسی ملک میں دوبارہ بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اپنی تخلیقات کے سلسلے میں ادیبوں کو مکمل آزادی ہونی چاہیے لیکن انھیں مسلح باغیوں یا اغوا کاروں کے بھیس میں چند

خود غرض لوگوں کو اکسانے کی غرض سے اپنے قلم کی طاقت کا غلط استعمال نہ کرنا چاہیے۔ ایک ترقی پذیر ملک میں جہاں اقتصادی عدم توازن کے بہت سے مسائل درپیش ہوں وہاں کچھ خود غرض نوجوانوں اور اُن کے خود غرض رہنماؤں کو افراتفری کا ماحول پیدا کرنے اور عوام کو نام نہاد تحریک آزادی کے فریب میں مبتلا کرنے کا بہترین موقع ہاتھ آجاتا ہے۔ گویا اگر ان کا مشن کامیاب ہو گیا تو ملک میں خدا کی طرح حکمرانی کریں گے۔ عوام کو ایسے باغیوں سے ہوشیار رہنا چاہیے اور ایسی صورت حال میں ادیبوں کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ عوام کو اس سنگین صورت حال کا احساس دلائیں۔ ایسے حالات میں ریاست کو چاہیے کہ وہ ایسے ادیبوں کی حوصلہ افزائی کرے اور انھیں حسبِ ضرورت مناسب تحفظ عطا کرے۔ ■■

سلسلہ: اُردو نشاۃ ثانیہ کا نا تمام عمل

دینے کی راہ میں کس قسم کی دقتیں حائل تھیں۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ۱۸۵۷ء کے واقعے نے شمالی مغربی صوبوں کے باشندوں کے دلوں میں انگریزی زبان، کلچر اور مغربی علوم کے خلاف تعصبات کو بہت مضبوط کر دیا تھا۔ یہ بات مسلم اشراف کے سلسلے میں خاص طور پر صحیح تھی۔ ایسے حالات میں سماجی اصلاح اور اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کی وہ انقلابی کوشش جو سید احمد خاں نے ۷۷-۱۸۷۰ء کے دوران کی تھی، کسی حد تک قبل از وقت قرار دی جائے گی۔ ان مخصوص حالات میں اس کوشش کو پیچھے ڈال دینے کا فیصلہ ہی شاید صحیح فیصلہ تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس مخصوص میدان میں اُردو نشاۃ ثانیہ کی ناکامی کسی نہ کسی حد تک ان قومی مسائل کے لیے ذمّے دار تھی، جو متحدہ قومی تحریک میں مسلمانوں کے بڑے پیمانے پر شامل ہونے کی راہ میں ہمیشہ حائل ہوتے رہے اور بالآخر ملک کی تقسیم کا سبب بنے۔ ■■

آزادی کتنی آزاد ہے؟

ایپا پنیکر / ترجمہ: شکوہ محسن مرزا

پچھلے سو برسوں میں کئی بار دنیا ایسے موقعوں کی گواہ رہی ہے جب تلوار اور بندوق قلم سے زیادہ طاقت ور ثابت ہوئے۔ لیکن پھر بھی اکثر ادیب اس رومانی تصوّر کے حامی رہے ہیں کہ شاعر حقیقتاً دنیا کے قانون ساز ہوتے ہیں، حالانکہ اس بات کا اعتراف تہیں ہوتا۔ بعض ادیب ایسے ضرور ہیں جو تاریخ کے ہولناک واقعات کی بنا پر یہ اعتراف کرتے ہیں کہ "شاعری سے کچھ نہیں ہوتا۔" ادیب کی آزادی کو ایک خیالی نظریہ، ایک فریب کہہ کر آسانی سے مسترد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں امید نہیں چھوڑنی چاہیے، جس طرح ہم آسمان میں اُبھری قوس قزح سے مسّرت حاصل کرتے ہیں حالانکہ اس بات سے ہم پوری طرح واقف ہیں کہ نہ اس کی کوئی حقیقت ہے اور نہ اس کا کوئی فائدہ۔ ہم ایسے عہد میں سانس لے رہے ہیں جہاں حقیقت سے زیادہ اہمیت تصویر کی ہے۔ میرے خیال میں آزادی ایک قوس قزح ایک تصویر ہے، جس کی اصل اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ اپنے آپ میں کوئی افادیت نہیں رکھتی۔ محبّت، خوبصورتی اور صداقت کی طرح۔

ملیالم ڈرامہ نگار اور ناقد سی۔ جے۔ ٹومس کہا کرتے تھے کہ ادیب کی آزادی مفت کا تحفہ نہیں ہوتی۔ جسے آزادی چاہیے وہ اِسے حاصل کرے گا۔ وہ شکایت نہیں

کر سکتا کہ حکومت یا کسی اور نے اسے آزادی نہیں دی۔ لیکن سب سے افسوسناک بات یہ ہے کہ بہت سے ادیبوں کو اس کی ضرورت نہیں۔ ان کے لیے حقیقتاً آزادی ایک بوجھ بن جاتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک جنس ہے جسے آرائشی سامان، جائداد وغیرہ سے بدلا جا سکتا تھا۔ حقیقتاً ادیبوں کے لیے آزادی ایک صلیب ہے لیکن جو ادیب نہ چاہیں وہ اس بوجھ سے چھٹکارا پا سکتے ہیں۔ جو لوگ آزادی کو اہم سمجھتے ہیں انھیں اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ ایسا بھی وقت آیا ہے، جب عوام آزادی کے پرچم تلے جمع ہوئے، جس کی انھیں قیمت ادا کرنا پڑی۔ پڑھے لکھے اور ذہین ہونے کے سبب دانشور اپنے اعمال کے نتائج اور ان کے فائدے نقصان کا اندازہ رکھتے ہیں، جس کے سبب وہ بہت سے اعمال سے گریز کرتے ہیں۔ جاہل اور بے وقوف لوگ ایسی جگہ جانے سے جھجکتے نہیں جہاں خود ساختہ فرشتے جانے سے خائف ہوں۔ لیکن پھر بھی ایسے دانش ور اور ادیب موجود ہیں جو آزادی کو اپنی زندگی کی طرح عزیز سمجھتے ہیں اور جو آزادی کو حاصل کرنے کے لیے باقاعدہ تحریک چلاتے ہیں۔ اس لیے عمومی تصوّرات صرف نصف حقیقت ہوتے ہیں۔

اگر ادیب ایسے دانشور ہیں جو زندگی کو عام لوگوں سے بہتر طور پر سمجھتے ہیں، جو انسانی فلاح و بہبود کو ضروری جانتے ہیں اور اظہار کی آزادی کو اپنا مخصوص حق سمجھتے ہیں، تب ان کی ذمّے داری ہو جاتی ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کریں جس میں آزادی کو کسی طرح کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ شاید یہاں چیک ریپبلک کے صدر وسلو ہاول کی تنبیہہ یاد کرنا غلط نہ ہوگا۔

"دنیا میں دلچسپی اور اس کے تئیں ذمّے داری کے احساس کے سبب دانشور اکثر اس لالچ میں پڑ جاتے ہیں کہ دنیا کو اپنی گرفت میں لے لیں۔ اس کے باعث وہ مسائل کے عمومی حل پیش کرتے ہیں۔ ذہنی بے صبری اور جلد بازی کے نتیجے میں وہ بے معنی نظریہ سازی کرتے ہیں۔"

ہندوستان میں اس طرح کے بہت سے ادیب ہیں، جو سماجی مسائل کو سمجھنے

کا دعویٰ کرتے ہیں۔ شاید یہ لوگ ان معلّموں سے بہتر ہیں، جو ہر چیز سے بے پرواہ صرف اپنے ذاتی مفاد میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ ہاول ایک اور طرح کے دانشور کی نشان دہی کرتے ہیں:

"ایک اور طرح کے دانشور ـــ جو دنیا کے باہمی ربط کو ملحوظ رکھتے ہیں، جو اپنی ذمّے داری کا احساس رکھتے ہیں اور جو اچھے کام کے لیے جدو جہد بھی کرتے ہیں ـــ ایسے دانشوروں کو ہمیں غور سے سننا چاہیے۔ چاہے وہ ایک آزاد ناقد کی حیثیت رکھتے ہوں یا سیاست میں باقاعدہ حصّہ لیتے ہوں۔"

میرے خیال میں ادیب بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ ادیب اپنی آزادی کا غلط استعمال کر سکتے ہیں۔ اصل میں غلط استعمال کے امکانات تو آزادی کے تصوّر میں ہی مضمر ہیں۔ یہ ایک ایسا خطرہ ہے جس سے ہم دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

حکومت اور ادیب کے درمیان رشتے کو اس تناظر میں دیکھنا ہوگا۔

Totalitarian ملک میں اشاعت اور اظہار پر حکومت پابندی لگاتی ہے

جمہوریت میں بھی جب ہنگامی حالات نافذ ہوتے ہیں تو آمریت سے کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ لکھنے کی آزادی انسانی حقوق کا حصّہ ہے اور اس پر پابندی لگانا حقیقتاً بنیادی حقوق کو سلب کرنے کے مترادف ہے۔ لیکن ادیبوں کو قابو میں کرنے کے عیّارانہ طریقے بھی موجود ہیں۔ جن میں معاشی امداد، انعام، خطاب اور سرپرستی وغیرہ شامل ہیں۔ سوویت روس میں غیر ملکی ادیبوں کی خاص طور پر خاطر مدارات کی جاتی، جس سے وہ اپنے ممالک کو اس تاثر کے ساتھ لوٹتے تھے کہ وہاں کے معاشرے میں کوئی خرابی یا کمی نہیں۔ اس طرح اوسط درجے کی استعداد رکھنے والے ادیبوں کی حوصلہ افزائی سے مخالفین کی آوازیں موقوف کی جاتی ہیں۔ بہت سے ممالک میں اچھے ادیب غیر پسندیدہ اشخاص کے زمرے میں شمار ہوتے ہیں، اور دوسرے درجے کے ادیب اپنی وفاداری اور فرمانبرداری کے لیے انعام اور خطاب سے نوازے جاتے

ہیں۔ اس طرح سیاسی تعصب اور ترویج اچھے ادیب کو بھی دھوکا دے سکتے ہیں۔ ایک طرح سے یہ تصویر کا دوسرا رُخ ہے۔ ہمارے عہد میں جہاں کچھ ملکوں میں ظلم و جبر بڑھا ہے وہیں کچھ ملکوں سے آمریت کا خاتمہ بھی ہوا ہے۔ یہ بات حوصلہ بخشتی ہے کہ کہ آمریت پرست حکومتیں زیادہ دن راج نہیں کرسکتیں۔ آخرکار انسان کو زیادہ دن محکوم نہیں رکھا جاسکتا۔' حالانکہ کبھی کبھی آزادی کے لیے بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور جب آزادی ملتی ہے تب ادیب کے کردار کو عوام تحسین کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ لیکن ادیب کبھی اکیلا نہیں ہوتا۔ وہ اپنی آزادی کا تحفظ اپنی تصانیف کے وسیلے سے ضرور کرسکتا ہے۔ لیکن اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی آزادی کی حفاظت کوئی حکومت کرے گی تو یہ اس کی نادانی ہے۔ وہ آزادی جو کسی بیرونی ضمانت کے باعث ملتی ہے اصل آزادی نہیں۔

گھٹیا ادیب کے برعکس، عظیم ادیب اپنی آزادی کو بیش قیمت سمجھتا ہے۔ وہ اپنی ذمّے داری کا بھی شدید احساس رکھتا ہے۔ وہ کسی اور کی تقلید نہیں کرتا۔ آج کے معاشرے میں وہ بندشوں کی نشاندہی کرتا ہے اور ان کے ساتھ ہی اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ادیب جو میکانکی طور پر وفاداری کا درس دیتا ہے۔ حقیقت میں اس کے معنی نہیں جانتا۔ خود ساختہ اصولوں سے آزادی بھی ادیب کی آزادی کا حصّہ ہے۔ وہ ادیب جو ظاہری طور پر آزادی کی تعریف کرتے ہی بڑی آسانی سے ظالموں کے حمایتی بن جاتے ہیں۔ ظاہر ہے ہر ادیب ایک شہری بھی ہے لیکن ہر بحران کے وقت اسے اپنا شمار ظالموں میں کرنا چاہیے۔ صارفین کے لیے لکھنے کا مطلب آزادی کی غیر موجودگی کو برداشت کرنا ہے۔ شاہی سربراہی کے باوجود شیکسپیئر اور کالیداس نے اپنی بات آزادی سے کہی۔ شیکسپیئر نے آمریت اور کالیداس نے رگھو بادشاہت کے زوال کو اپنے ڈراموں میں پیش کیا۔ دانتے کو ترکِ وطن کرنا پڑا مگر اس کی تصنیف ڈوائن کومیڈی آج بھی زندہ ہے۔ ہمارے زمانے میں بھی اپنے چاپلوس ادیبوں کی کمی نہیں جو انعام و اکرام کے ساتھ کچھ بھی کرسکتے ہیں۔ ان کے نام بھلا دیے

(بقیہ صفحہ ۵۹ پر)

ادیب کی آزادی اور صارفانہ تہذیب

ایم۔ راما لنگم / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

ادیب و شاعر عوام کی تحریکوں کے قائد ہوتے ہیں جو اپنے تخلیقی، تعمیری اور اصلاحی رول انجام دیتے ہیں۔ مسائل کے تجزیے اور اُن کے حل تجویز کرنے میں وہ قوم کی رہنمائی بھی کرتے ہیں۔ اس طرح ادب اور معاشرے میں ارتباط کا رشتہ استوار ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادب سماج کا آئینہ ہوتا ہے کیوں وہ نہ صرف کسی دَور میں مروّج فکری دھاروں اور اُن کے مقابل آنے والے تصورات سب کی عکاسی کرتا ہے بلکہ معاشرے کو کسی تبدیلی سے روشناس کرانے کا وسیلہ بھی بنتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قلم کار کو دنیا کا غیر تسلیم شدہ قانون ساز سمجھا گیا ہے اور بقول لینن ادیب ہماری روح کے معالج ہیں۔

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ آزادئ تقریر انسان کا پیدائشی حق بھی ہے اور فطری حق بھی۔ چونکہ ادیب کا مقصد معاشرے اور اُس کی زندگی کی متنوع کیفیتوں کی عکاسی کرنا ہے اُسے اپنے خیالات و احساسات کے اظہار کی آزادی نسبتاً زیادہ حاصل ہے۔ یہاں یہ بات محلِ نظر رہے کہ آزادی کی اصطلاح کی تعبیر وسیع تر تناظر میں کی جانی چاہیے نہ کہ شہری یا سیاسی حقوق کے بہت محدود مفہوم میں۔ آزادی انسان کو ہر عمل کا جواز فراہم نہیں کرتی۔ یہ انتفاع و انتشار

میں ملوث ہونے کی آزادی نہیں بلکہ تخلیق و تعمیر میں شریک ہونے کی آزادی ہے۔ صحت مند اور معتبر آزادی کا وجود احساسِ ذمہ داری اور ذاتی نظم وضبط کے بغیر ممکن نہیں۔ ہمیں یہ اعتراف کرنا چاہیئے کہ آزادئ اظہار جو واقعتاً بنیادی اور فطری حق کی حیثیت رکھتا ہے کسی فرد یا ادارے کے لیے اختیارِ مطلق کبھی نہیں بننے پاتی۔ وسیع تر عوامی مفاد میں اور معاشرے کے تحفظ یا فلاح و بہبود کے پیش نظر آزادئ اظہار پر معقول حد تک قید و بند لگائی جا سکتی ہے۔

آمرانہ ریاست میں آزادئ اظہار بُری طرح محدود ہوتی ہے جبکہ حریت پسند اور جمہوری ریاست میں آزادئ اظہار کا دائرہ خاصا وسیع نظر آتا ہے اگرچہ عوام کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات سے وہ اثر قبول کرتی ہے۔ پھر بھی آزادئ اظہار بذاتِ خود تقدس و حرمت کی مستحق ہوتی ہے اور اسے کسی بھی حالت میں بیجا تصرف میں نہیں لینا چاہیے۔ تخلیقی ادب کے عظیم سرمائے پر نظر ڈالیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ دولتِ بے بہا ادیبوں کے سینوں میں دھڑکتے ہوئے گہرے جذبۂ آزادی کا ثمرہ ہے۔

ہمارے معاشرے میں اہلِ قلم کو ایسے بے شمار مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن سے وہ کسی حد تک بعض قوتوں سے مفاہمت پر مجبور ہو گئے ہیں۔

ادب کے واسطے سے سماجی تبدیلی اُسی وقت ممکن ہے جب ادبی تخلیقات عوام تک آسانی سے پہنچ سکیں۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں کہ کسی ادب پارے کے خالق اور اُس کے متوقع حلقۂ قارئین کے درمیان لمبی خلیج حائل ہے۔ قارئین میں کتابیں خریدنے کی عادت بتدریج زائل ہوتی جا رہی ہے۔ جب سے صارفیت کا رجحان تیزی سے فروغ پانے لگا ہے۔ لوگ کتابوں کے علاوہ ہر چیز خرید رہے ہیں۔

اس سیاق میں ہندوستان کی معاشرت پر نو وارد صارفیت سے متعلق بعض نکات کی طرف اشارہ کرنا بیجا نہ ہوگا۔ پورے ملک میں جہاں کہیں بھی جائیے یہاں تک کہ معمولی قصبات میں بھی سڑک کے کنارے درآمد شدہ اشیا، فروخت کرنے

والے اسٹال، ٹی وی اور ویڈیو کی دوکانیں اور ویڈیو لائبریریاں مل جائیں گی۔ یہ وہی چیزیں ہیں جن کا تصور ہم آپ آج تین دہائی پہلے نہیں کرسکتے تھے۔ گذشتہ پندرہ برسوں میں اشیائے صرف کی خرید و فروخت میں بے پناہ اضافہ ہوا ہے۔ ذرائع تفریح اور کار، موٹر سائیکل اور اسکوٹر کی فروخت حیرت انگیز طور پر اچانک بڑھی ہے۔ آج سے بیس برس قبل کی صورتِ حال کی طرف مڑ کر دیکھیں تو اُس وقت چند گنے چُنے افراد کے پاس ہی ٹی وی ہوتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ٹی وی رکھنا امارت و وقار کی علامت تھی۔ اب ہر خاندان کے پاس ایک ٹی وی سیٹ تو ہوتا ہی ہے۔ برتن بھانڈے ساتھ لیے گھومنے والے خانہ بدوش بھی ایک ٹرانزسٹر کندھے سے لٹکائے رکھتے ہیں۔ کوئی جھگی جھونپڑی ٹی وی سے خالی نہیں۔ وہ دن دور نہیں جب خانہ بدوشوں کے پاس بھی پورٹیبل ٹی وی سیٹ ہوگا (دنیا کے بیشتر علاقوں میں یہ ہوچکا ہے۔ ہندوستان ابھی قطار میں ہے) اسی طرح ۱۹۶۵ء سے ۱۹۷۰ء کے درمیان سڑکوں پر دو پہیہ سواریوں کی کل تعداد ایک لاکھ سے زیادہ نہیں تھی۔ آج حالت یہ ہے کہ سائیکل یا موپیڈ پر دفتر جانے میں ایک کلرک بھی اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ موپیڈ نے درجہ چہارم کے ملازمین اور خوشحال دیہی نوجوانوں کے گھروں پر دھاوا بول دیا ہے۔

آج گھریلو ضرورت کے بہت سے برقی سامان مثلاً ریفریجریٹر، گرائنڈر، گیس اسٹوو، پریشر ککر، واشنگ مشین اور واکیوم کلینر اعلیٰ مرتبے کی علامت بن چکے ہیں۔ اُن میں سے بیشتر ایسے ہیں جو نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے گھروں میں بھی مل جائیں گے۔ خوشحال خاندانوں میں صارفین کی کئی دوسری شکلیں بھی ملتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ سوتی کپڑوں کی جگہ قیمتی ریشمی ملبوسات نے لے لی ہے۔ طرح طرح کے وی آئی پی بریف کیسوں اور تھیلوں کا رواج معمولی گھروں میں بھی ہوگیا ہے۔ مختلف بینکوں کے جاری کردہ کریڈٹ کارڈ کی صورت میں صارفین اپنے قدم ابھی جما رہے ہیں۔
لبرل لائسنسنگ پالیسی اور مشینوں کے کل پرزوں کی درآمد پر سے پابندی

ہٹ جانے کے نتیجے میں ہندوستانی بازار میں بہت سی غیر ملکی کمپنیاں نہ صرف اپنی مصنوعات بلکہ اشتہاری تیکنکوں کے ساتھ بھی داخل ہوئی ہیں۔ پبلسٹی کے جدید طریقوں کا لوگوں کے رجحانات پر خاصا اثر پڑا ہے۔ مختلف ذرائع ابلاغ کی طرف سے دکھائے جانے والے اشتہارات ناظرین کو اپنی طرف متوجہ تو کرتے ہی ہیں بلکہ متعلقہ مصنوعات کو خریدنے پر بھی فوراً آمادہ کرلیتے ہیں۔ متوسط اور بالائی متوسط طبقے کے افراد خواہ بھاری شرح سود کی قرضہ جاتی اقساط پر ہی کیوں نہ ہو انھیں خریدنے پر تو رضامند ہوجائیں گے لیکن کسی مشہور ادیب کی کتاب بیس یا تیس روپیوں میں بھی خریدنا گوارہ نہیں کریں گے۔ متوسط بالائی طبقے کے وہ لوگ بھی جو آرٹ پیپر پر چھپے ہوئے ہفتہ وار اخبارات یا ماہنامے پابندی سے خریدتے ہیں، علاقائی زبانوں میں لکھی ہوئی کتابیں خریدنا پیسے کی بربادی سمجھتے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اہلِ وطن نے ابھی تک کتاب کی تہذیب کو اختیار ہی نہیں کیا ہے۔ "کتاب کی تہذیب" کی اصطلاح سے یہاں مُراد ہے کتاب خوانی کی عادت کو اپنی زندگی کے ایک ناگزیر جزو کی طرح اختیار کرنے کی۔ کسی مہذب سماج میں کتاب سے خالی کسی گھر کا تصوّر محال ہے۔

صارفانہ تہذیب کا ایک اور پہلو بھی ہے جس نے یقیناً نچلے متوسط طبقے کے افراد کو بہتر سماجی مرتبے کے حصول کی آرزو کی طرف مائل کیا ہے۔ یہ وہ افراد ہیں جنھوں نے اپنے اندر بدمذاقی یا کم ذوقی کو فروغ دیا ہے اور اس کی تسکین کے لیے وہ جرائم سے متعلق ناولوں، جاسوسی اور ہیجان انگیز کہانیوں کی کتابوں پر بے دریغ پیسے خرچ کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا ادب شائع کرنے کا مقصد ارذل ذوق کی تسکین ہی ہوتا ہے۔ صحت مند ادب کا خالق سنجیدہ ادیب معاشرے کی اس پستی کو دیکھ کر دل ہی دل میں گھٹتا رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے لیے نہ سہی اپنے اہل وعیال کی کفالت کے خیال سے چند پیسے کمانا چاہتا ہے تو اُسے اپنی آدرش پرستی کے گنبد سے باہر آکر پبلشر سے سمجھوتہ کرنا پڑے گا۔ ایسی صورتِ حال

ہیں ادیب کو لامحالہ اپنی آزادی سے دستبردار ہونا پڑتا ہے۔ناشرین پر ادیبوں کا انحصار ہمیشہ رہا ہے۔ زیادہ تر ادیب اپنی تصانیف کی اشاعت کے مصارف برداشت نہیں کرسکتے۔ جن کتابوں کے ناشر ادیب خود ہوتے ہیں، اُن کی تشہیر پوری طرح نہیں ہو پاتی کیوں کہ تجارتی اخبارات میں اپنی کتابوں کے اشتہار کے اخراجات کے متحمل وہ ہو نہیں پاتے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ مصنف ہونا مشکل کام ہے۔ اس میں تین پریشانیاں ہیں۔ پہلے تو کوئی ایسی چیز لکھو جو قابلِ اشاعت ہو، اُس کی اشاعت کے لیے ایمان دار لوگ تلاش کرو اور اُسے پڑھنے کے لیے سنجیدہ لوگ تلاش کرو۔ جہاں تک پرائیویٹ ناشرین کا تعلق ہے۔ وہ اچھا ادب چھاپتے ہوئے بھی کافی ہچکچاتے ہیں۔ اس کی بعض معقول وجوہ ہوں گی جن میں ہمارے ملک میں خواندگی کی کم شرح، فی کس آمدنی اور پڑھنے میں لوگوں کی ناکافی دلچسپی ہیں۔ ان مشکلات کے باوجود ہندوستانی زبانوں میں کتابیں شائع کرنے والے تجارتی ادارے محدود حلقۂ قارئین کے باعث بہت چھوٹے پیمانے پر اشاعت کا کام کرتے ہیں۔

بیشتر معاملات میں صدیوں سے مصنف اور ناشر کے تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہے ہیں۔ ناشرین بہت معمولی رائلٹی دیتے ہیں وہ بھی "کئی" قسطوں میں تاہم زیادہ تر مصنفین کو معاوضے یا رائلٹی سے زیادہ اپنی کتابیں چھپوانے میں مسرت محسوس ہوتی ہے۔ بعض اوقات غربت زدہ ادیب چند پیسوں میں اپنی تحریر فروخت کردیتا ہے اس لیے معاشرے کے ہر فرد کو سمجھنا چاہیے کہ ادیب جو سماج کی ثقافتی اور ذہنی ترقی میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور ان خدمات کی قدر و قیمت کے مطابق اُسے مالی صلہ ملنا چاہیے۔ وہ حقوقِ تصنیف کی فیس یا قانونی رائلٹی کا پوری طرح مستحق ہے اور اس حق سے اُسے محروم نہیں کیا جاسکتا۔

کسی ادیب کا واحد ذریعۂ آمدنی اُس کی تحریریں ہی ہوتی ہیں جن کو وجود میں لانے کے لیے وہ اتنی ہی محنتِ شاقہ برداشت کرتا ہے جس سے

گویہ دوسرا شہری کوئی مکان تعمیر کرتا ہے اور وہ واضح طور پر اس کی ملکیت بن جاتا ہے۔ اس اعتبار سے ادیب کی جائیداد اس کی تحریریں ہیں۔ اسے ذہنی ملکیت کا نام دینا موزوں ہوگا۔ ادیب کو اپنی اس ملکیت کو غلط استعمال اور رہزنوں یا اُٹھائی گیروں کی دست برد سے محفوظ رکھنا چاہیے۔ اپنے حقوق کے تئیں بیداری کا احساس پیدا کرتے ہوئے اُنھیں چاہیے کہ ان حقوق کے تحفّظ کے طریقے بھی سیکھیں۔ کیوں کہ جیسا کہ شیکسپیئر کا قول ہے "مسیحا کو خود پہلے اپنا علاج کرنا چاہیے۔

اس دَور میں ادیب کو ایک دوسرے زبردست چیلنج کا سامنا بھی ہے۔ جدید ذرائع ابلاغ کے پیدا کردہ ترسیلی انقلاب نے کتابوں کی تہذیب سے ایک طرح کے بحران سے دوچار کیا ہے۔ آپٹک فائبر، چپ اور کمپیوٹر جیسے دیگر ذرائع کی شکل میں بعض نئے چیلنج بھی ادیب کے سامنے اُبھر رہے ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ بیس ہزار کتابوں کے مندرجات کو بآسانی ایک گلاس فائبر میں چند گھنٹوں کے اندر منتقل کیا جا سکتا ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہو جائے تو سوچیے کہ ادیب اپنے حقوقِ تصنیف کا تحفّظ کیسے کرے گا۔

خود کو زندہ رکھنے کی خاطر اس دور کے ادیبوں کے لیے ضروری ہوگیا ہے کہ وہ سمعی و بصری ذرائع ابلاغ کا رُخ کریں۔ بہت سے معروف اور مشاق ادیبوں کی کہانیاں ٹیلی ویژن پر سلسلے وار دکھائی جارہی ہیں۔ چھوٹے فلم ساز مصنّف سے اصل تحریر کسی قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ اور ناظرین کے ذوق اور اپنے منصوبے کے مطابق اُس میں جابجا ردّوبدل کرڈالتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ادیبوں کی ایک عجیب نسل سامنے آئی ہے جو ٹی وی کے لیے ویڈیو ڈاکومینٹری، فیچر فلم اور ریڈیائی ڈرامے لکھتے رہتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف مطبوعہ تحریروں سے بہت سا مواد اور سچوایشن جمع کرکے اپنی ضرورت کے مطابق استعمال کرلیتے ہیں۔ یہ تمام باتیں ادیب کی آزادی کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتی ہیں اور ہمارے ذہن میں یہ سوال

اُٹھاتی ہیں کہ اِن حالات میں ادیبوں کے حقِ ملکیت کا تحفظ کیسے ہو پائے گا۔

دوردرشن اور نجی ملکیت میں چلنے والے ٹی وی چینل پروڈیوسروں اور ڈائرکٹروں کو ہی اہمیت دیتے ہیں اور ادیبوں کی کوئی پرواہ نہیں کرتے۔ اپنے پروگراموں کے معیار کو بہتر بنانے کے لیے اُنھیں بھی ادیبوں کے رجسٹریشن کا طریقۂ کار اختیار کرنا چاہیے۔

اس پوری گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ دَور میں ادیبوں کی آزادی و خودمختاری کو سیاست، مذہب، ملکیت اور تجارت چاروں سمتوں سے خطرہ لاحق ہے جس کے مقابل ادیب کی فتمندی پر مستقبل میں اُس کی بقا کا انحصار ہے۔ ■■

سلسلہ: آزادی کتنی آزاد ہے؟

جائیں گے لیکن میرے خیال میں انھیں یاد رکھنا چاہیے جس سے ہمیں یہ احساس رہے کہ انسان کتنی پستی تک گر سکتا ہے۔ ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ کس طرح مان اور سولزے نتسن (Selzhenitsyn) کی تجدید ہوئی ہے۔

ایذارسانی، کتاب سوزی، جلاوطنی وغیرہ آج بھی ہمارے درمیان موجود ہیں۔ معیاری ادب اور اعلیٰ ادبی قدروں کے تحفظ کے لیے آزادی کی راہ میں جدوجہد جاری رکھنا بہت ہی اہم ہے۔ کبھی کبھی حکومت ادیب کی آزادی کے لیے خطرے کی علامت بن کر اُبھرتی ہے، لیکن اس کے سبب ادیب کی ذمّے داری اور بڑھ جاتی ہے۔ اس کے بغیر ادیب کیونکر اخلاقی، علمی اور ادبی بلندی تک پہنچ سکتا ہے! ■■

جائزے

راجندر سنگھ بیدی کے فن سے آخری ادھوری ملاقات

باقر مہدی

(یہ مضمون بیدی کی گیارہویں برسی (۱۱ر نومبر ۱۹۹۵ء) کے موقع پر شائع کیا جارہا ہے)

وہ کون سی کشش ہے جو مجھے بیدی کے فکشن کو پڑھنے کی ترغیب دیتی ہے دوستی یا اُن کے فن کا جائزہ لینے میں کوئی کمی رہ گئی ہے جو مجھے بار بار اُن کہانیوں کا تجزیہ کرنے پر اصرار کرتی ہے؛ کئی اور افسانہ نگار ہیں اُن پر لوگ لکھ رہے ہیں مجھے اس کا اعتراف ہے کہ میرے تجزیے میں ضرور کوئی نہ کوئی پہلو رہ گیا ہے جو مجھے اُن کے افسانوں پر ایک اور مضمون کے لیے اُکساتا ہے اور یہ اُن کی زندگی اور فن میں مشترک ہے وہ دبا ہوا (کسی قدر سہما ہوا) رجحان ہے ریڈیکلزم کا' میں یہ نہیں کہتا کہ وہ سرکش تھے یا وہ خاموش باغی تھے۔ یہ بات نہیں ہے وہ جانتے تھے کہ آدمی کی شناخت اس کی جڑوں سے ہوتی ہے جیسا کہ ستیا کانت مہاپاتر (جنھیں گیان پیٹھ انعام مل چکا ہے) نے ۱۲ر اگست ۹۵ء کی تقریر میں کہا "ہمیں بے کسوں، ناداروں اور مجبوروں سے اپنا گہرا تعلق رکھنا چاہیے ورنہ ہماری کہانیاں اور ہمارا سارا فن کاغذی پھولوں جیسا ہوجائے گا۔" (۱۳ر اگست کو اخبارات

میں اس تقریر کا صرف خلاصہ شائع ہوا تھا) بیدی نے 'بھولا' سے 'ایک باپ بکاؤ ہے' تک اپنا گہرا تعلق اس طبقے سے قائم رکھا اور یہی نہیں بڑی فن کاری کے ساتھ — تو یہ صرف میری دوستی ہی نہیں ہے جو مجھے بار بار ان کہانیوں کے مطالعے پر "مجبور" کرتی ہے بلکہ کچھ "اور" بھی ہے یہ مضمون اسی لیے لکھا جا رہا ہے!

(۱)

میں نے ۱۹۶۲ء میں اپنا پہلا مضمون لکھا تھا اُس کی ابتدا آج بھی بیدی کے افسانوں پر ایک کونے میں چسپاں کی جا سکتی ہے۔ مضمون یوں شروع ہوتا ہے:

"ورجینیا ولف نے اپنے ایک تبصرے میں کہانی کی یوں تعریف کی ہے "کہانی ایک عورت ہے ایک ایسی عورت جس نے — نہ جانے کیسے اپنے کو مصیبت میں مبتلا کر رکھا ہے اکثر اس کے چاہنے والوں کے ذہن میں یہ خیال آتا ہے"۔ راجندر سنگھ بیدی کی کہانیاں پڑھتے وقت اس خیال میں تھوڑا سا اضافہ کرنا چاہیے۔ "نہ جانے" سے پہلے "جانتے ہوئے" کا ٹکڑا اور بھی معنی خیز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب بھی "اصلی کہانی" کا آغاز ہوا ہوگا تو انجام کو جانتے ہوئے "بے خبری" کے جذبے نے اس میں کہانی پن کا طلسم پیدا کر دیا ہوگا۔" — میں نے ایک طویل مضمون (انگریزی میں) ۱۹۷۶ء میں لکھا تھا جو انڈین لٹریچر (نومبر دسمبر ۱۹۷۶ء) میں شائع ہوا تھا اس میں میں نے ایک لاطینی ناقد اڈولف سنچز واکیوز (Adolf Sanchez Vasques) کا ایک قول بھی نقل کیا تھا وہ کہتا ہے "اگر تخلیق کا موضوع سچے آرٹ کا ہے تو ہم کسی فن کارانہ رجحان کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں۔ اس میں حقیقت (سوشلسٹ) نگاری کی اجارہ داری نہیں ہے۔" اس مضمون میں بیدی کے فن کے بارے میں چھ صفحات پر مدلل بحث کی گئی ہے اور میں نے کہیں بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وہ اردو افسانے پر چھائے ہوئے ہیں، میں نے ان کے فن کی نشاندہی کی ہے۔ استالینی سوشلسٹ حقیقت نگاری سے رہائی ملنے کے بعد بھی فن کے نازک ترین جمالیاتی اصولوں اور سماجی عوامل سے رہائی ممکن نہیں ہے، میں نے لکھا تھا کہ خلوص کی ایمان داری، فن کاری کا

جو ہر اور کہانی کا ہنر جب تک گھل مل نہیں جاتے اچھی کہانی نہیں لکھی جا سکتی اور بیدی فکر و فن کے رموز سے اچھی طرح واقف ہیں" ——— میں نے تیسرا مضمون بیدی کی زندگی میں لکھا تھا جو ان کی پہلی برسی کے موقع پر شائع ہوا تھا یہ جناب الیاس شوقی کے مثل میگزین قلم میں ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا تھا۔ اپنے اس مضمون کے چند مختصر اقتباسات پیش کرتا ہوں :

"بیدی نے جان بوجھ کر کم لکھا ہے ان سے بھی تقاضے کیے جاتے تھے انھیں بھی شہرت، عزت اور دولت اتنی ہی عزیز تھی جتنی کہ منٹو اور کرشن چندر کو" یہ فن کار کے تخلیقی عمل کا سوال ہے وہ بھی منٹو کی طرح تیزی سے کہانی لکھنے کا فن جانتے تھے لیکن وہ لکھنے کے بعد وقفہ دینے کے قائل تھے۔ بار بار درست کرنے کی فکر انھیں اشاعت سے روکتی تھی۔ وہ شعوری طور سے اپنے قلم کو قابو میں رکھتے تھے۔ کم لکھنے والوں کو بھی کتنا خطرہ رہتا ہے اس کا اندازہ آپ اس سے کر لیجیے کہ ہر کہانی اپنی پچھلی کہانی کے مقابل کھڑی ہو جاتی ہے اور خوب سے خوب تر کی جستجو ہر بار آگ کے دریا سے گزرنے کا مرحلہ ہے اور بیدی اسی تیراکی کے فن میں ماہر تھے۔" (قلم /۴ صفحہ ۸)

"بیدی کے فن کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اُن کے پاس کوئی بہت خراب افسانہ نہیں ہے اس لیے یہ خطرہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے پاس کوئی بہت اچھا بھی نہیں ہوگا مگر یہاں بھی بیدی نے کمالِ فن کا مظاہرہ کیا ہے۔ میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ وہ اُردو کے واحد افسانہ نگار ہیں جن کے پاس اچھی کہانیوں کی بہت لمبی فہرست ہے البتہ اُردو کی بڑی اہم کہانیوں کی گنتی میں ان کی کئی کہانیاں بھی شامل ہیں۔" (قلم /۴ صفحہ ۱۱)

"میں اب بھی سمجھتا ہوں کہ اساطیری پہلو بہ صرف ایک جزو ہے کُل نہیں۔ ہندو تہذیب میں عورت کی جو دُرگت ہوئی ہے اس کو بیدی نے بڑی فنکاری سے پیش کیا ہے۔ بیدی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عورت کو Sex Object یا "جنسی چیز" سے زیادہ اس نام نہاد عدم تشدد کے سماج نے جگہ نہیں دی ہے اور بڑے دھرماتما قسم کے لوگ دان پُن کرتے ہیں، فقیروں کو بھیک دیتے ہیں مگر ظلم کی روایت کو

جاری رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ بیدی مرد کی ہوس کو بھی پوری طرح نشانہ بناتے ہیں اس لیے میں نارنگ سے متفق نہیں ہوں کہ اساطیری اشارے بیدی کے فن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیدی کی شخصیت میں ایک قسم کی مذہبیت کی کارفرمائی ہے، وہ صوفی تو نہیں مگر صوفیانہ مزاج ضرور رکھتے ہیں۔" (قلم /۴ صفحہ ۱۳)

ایک زمانے میں تصوف ایک قسم کی بغاوت تھی اس کی ابتدائی تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ "مذہبی جنون" سے بچنے کی ایک ناتمام کوشش تھی جس نے صدیوں بعد "فلسفہ" کی ایک شاخ کی صورت اختیار کرلی ہے! افسوس کی بات یہ ہے کہ حضرت وارث علوی نارنگ کی مدح میں مبالغے سے کام لیتے ہیں اور فرماتے ہیں ـــــ "بیدی پر نارنگ کے مضامین فکشن کی عام رسمیہ اور روایاتی بلکہ گھسی پٹی تنقید سے ایک ایسا تازہ کار اور نادر کار انحراف ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ان مضامین سے اردو کی افسانوی تنقید نے ہیئتی تنقید کے آداب سیکھے تو مبالغہ نہیں ہوگا (راجندر سنگھ بیدی از وارث علوی کتابچہ، صفحہ ۱۹) ایسا معلوم ہوا ہے وہ (حضرت وارث علوی) ہیئتی تنقید کو حرف آخر سمجھتے ہیں جب کہ غور سے پڑھنے والا دیکھ سکتا ہے کہ اساطیری "پیوندکاری" بیدی کے افسانوں میں شروع سے ملتی ہے مگر تاریخی شعور بھی حاصل ہے اور "لاجونتی" "بَبل" اور "چشمۂ بددور" اور "بولو" لکھے نہ جاتے۔ جو لوگ اساطیر کو تاریخ پر اہمیت دیتے ہیں میں ان لوگوں سے ایک سوال کرتا ہوں آپ ارتقاء کے فلسفے کو مانتے ہوں یا نہیں مگر کیا سماج کی بنیاد تاریخی عوامل کا نتیجہ نہیں ہے؟ وارث صاحب نے اپنے سرکاری کتابچے میں "جنازہ کہاں ہے" "چشمۂ بددور" اور "بولو" کا ذکر تک کرنا مناسب نہیں سمجھا اس لیے کہ یہ مقالہ ڈھیر سارے اقتباسات سے بھرا ہوا ہے اور پابندیوں سے گھرا ہوا ہے! میں اپنے مضمون کا آخری اقتباس پیش کرتا ہوں:

"بیدی کے فن کے اجزائے ترکیبی میں موضوع اور اظہار بیان کی برابر

کی اہمیت ہے، ان کی افسانوی تکنیک، شعور کی رَو کی جھلکیوں کے ساتھ ساتھ فلم کے لانگ شاٹ اور کلوز اَپ پیش کرتی ہیں اور وہ اہلِ زبان نہ ہوتے ہوئے بھی سادہ اور بے حد پُرمعنی زبان استعمال کرتے ہیں شاید اسی میں ان کی کامیابی کا راز مضمر ہے کیوں کہ سچے فن کار ہمیشہ سے جذبے کی صداقت، اظہار اور بیان کی ندرت کو اپنا کمالِ فن سمجھتے رہے ہیں اور بیدی ایک سچے فنکار ہیں۔" (قلم/۴، صفحہ ۳۱)

(۲)

میں نے لکھا تھا کہ بیدی کی کہانیاں بچہ، عورت اور بوڑھے کے گرد گھومتی ہیں یعنی اگر ان کو بیدی کے فن کا محور مان لیا جائے تو اِن کہانیوں کو سمجھنے میں دشواری نہیں ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ میں نے ان کی کہانیاں کتنی مرتبہ پڑھی ہیں، یہ بات خاصی معیوب ہے۔ "بھولا" میں نے پھر پڑھی۔ بیدی نے یوں تو ایک بچے کی کہانی لکھی ہے مگر دادا اور پوتے میں جو گہرا اندرونی رشتہ ہے وہی اس کہانی کی جان ہے۔ بچے کا اکیلے رات میں چلا جانا اور اپنے ماموں کے ساتھ آنا ذرا سا تعجب پیدا کرتا ہے یہ بیدی کی پہلی مشہور کہانی ہے ذرا سا کچے پن کا احساس ہوتا ہے۔ بیدی نے جب یہ کہانی لکھی تو وہ بہت کمسن تھے یہ راکھی بندھن کی بھی روداد ہے۔ اس کہانی میں ایک جملہ ترتیب بدل کر تین بار آیا ہے۔ "جب بھولا نے دیکھا کہ میں باہر جانے کے تیار ہوں تو اس کا چہرہ اس طرح مدھم پڑ گیا جس طرح گذشتہ شب کو آسمان کے ایک کونے میں مشعل کی مانند روشن ستارہ مسلسل دیکھنے کی وجہ سے ماند پڑ گیا۔" —— یہاں بھولا کا چہرہ ستارے کے مانند ہے —— "جب میں بستر پر لیٹا تو پھر وہ مشعل کی مانند چمکتا ہوا ستارہ آسمان کے ایک کونے میں میرے گھورنے کی وجہ سے ماند پڑ گیا تھا" —— یہاں بوڑھے شخص پر بار بار گھورنے سے نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے —— اب پھر یہ جملہ نئے روپ میں لکھا ہے —— "میری نیند تو عام بوڑھوں کی نیند تھی۔ کبھی ایک آدھ گھنٹے تک سوتا تھا پھر دو گھنٹے جاگتا تھا پھر کچھ دیر اونگھنے لگ جاتا تھا اور باقی رات اختر شماری کرتے گزار دیتا" —— اسی کہانی میں بیدی نے

عورت کے بارے میں لکھا تھا ـــ" عورت کا دل محبت کا ایک سمندر ہے ماں باپ' بھائی بہن' خاوند' بچّے سب سے وہ پیار کرتی ہے۔ اتنا کرنے کے بعد بھی وہ ختم نہیں ہوتا ایک دل کے ہوتے ہوئے بھی وہ سب کو اپنا دل دیتی ہے"ــــ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ایک غریب خاندان کے تین افراد ہیں بچّہ' عورت اور بوڑھا اس کے علاوہ بیدی نے تاروں سے قربت پیدا کرنے میں اپنی کہانی میں مدّھم سی ہوتی ہوئی روشنی بھی رکھی ہے۔ بیدی نے پہلے ہی افسانے میں اپنے فن کا " پہلا پتھر" رکھ دیا تھا یعنی بچّہ' عورت اور بوڑھا ـــ!

میں نے قلم/۴ میں بیدی کے افسانے کے بارے میں لکھا ہے کہ بیدی ذات پات کے بہت خلاف تھے منگل آشٹکا میں یہ بیان آج بھی غور طلب ہے:

"۱۰ بکریوں کا مارنا برابر ہے ایک بیل مارنے کے
۱۰۰ آدمیوں کا مارنا برابر ہے ایک برہمن مارنے کے
۱۰۰ برہمنوں کا مارنا برابر ہے ایک استری مارنے کے
۱۰۰ استریوں کا مارنا برابر ہے ایک گربھ وتی مارنے کے
۱۰ گربھ وتی استریوں کا مارنا برابر ہے ایک گائے مارنے کے"

یہ تفصیل بیدی کے کسی نقاد نے نہیں لکھی' اب ہر سیاسی جماعت نے منڈل کمیشن کی رپورٹ مان لی ہے اور یوپی میں" معجزاتی جمہوریت" بھی وجود میں آگئی ہے مگر گائے کشی پر" بھاجپا" ہر ریاست میں پابندیاں لگانا چاہتی ہے اور ہندو انتہا پسند اور مسلم بنیادی فرقہ پرست لاکھ ایک دوسرے کے" دشمن" ہوں مگر دونوں مساوات' آزادیٔ تحریر و تقریر اور جمہوریت کے مخالف ہیں۔ بیدی شروع سے ان فرقہ پرستوں سے الگ تھے۔ آج ان کے افسانے "منگل آشٹکا" کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہے۔ دانہ و دام میں" گرم کوٹ" آج بھی ایک زندہ کہانی ہے۔ آج کلرک کی تنخواہ دو ہزار روپے سے بھی زیادہ ہوگئی ہے مگر افلاس' روزانہ زندگی کی الجھنیں وہی ہیں۔ ۲۲ اگست کو ٹائمس آف انڈیا میں ایس' ایچ' وینکٹ رمانی (S.H. Venkataramani) کا ایک

مضمون شائع ہوا اس کا عنوان فرانس فینن (Frantz Fanon) کی مشہور عالم (یا رسوائے عالم) کتاب سے لیا گیا ہے "دھرتی کے بے کس" (Wretched of the Earth) اور پورے مضمون میں اس کا ذکر نہیں ہے کیوں کہ یہ کتاب اتنی مشہور ہے کہ تقریباً ہر زبان میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے سوائے اُردو زبان کے، اس مضمون کے چند جملے اس لیے لکھ رہا ہوں کہ شہروں میں غریب کلرک کی حالت کا کچھ اندازہ ہو سکے۔ وہ لکھتا ہے کہ کائناتی معاشرت کے نام سے جو دھوکا عوام کو دیا جا رہا ہے وہ غریبوں کو اور غریب اور امیروں کو اور دولت بنا دے گا۔ اس نے یہاں تک لکھا ہے کہ عام ہندوستانی کی اتنی آمدنی نہیں ہے کہ ٹماٹر، ارہر کی دال اور باسمتی چاول کبھی زندگی میں کھا سکے" ـــــ آج بھی "گرم کوٹ" پڑھ کر آدمی (متوسط طبقے کا درد مند آدمی جیسا کہ میں ہوں) کا دل ڈوبنے لگتا ہے ـــــ اور کہانیاں اس مجموعے کی دوبارہ پڑھنے کے لائق ہیں جیسے دس منٹ بارش میں، تلادان، کوارنٹین وغیرہ ـــــ!

(۳)

بیدی کی زندگی میں یہ سرگوشیاں شروع ہوئی تھیں کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ بیدی آزادیٔ نسواں کی تحریک یا رجحان کے حامی نہیں۔ خود مجھے علی سردار جعفری نے احمد آباد میں کہا تھا کہ تم غلط سمجھتے ہو! چند برس پہلے مجھے یہ معلوم ہوا جدیدیت اور بعد از جدیدیت کے ترجمان شمس الرحمٰن فاروقی بھی یہی گفتگو وارث علوی سے کر رہے تھے۔ میں نے گرہن پڑھا تو مجھ پر یہ راز کھلا کہ بیدی ہرگز ہرگز عورت کی آزادی کے مخالف نہیں اور نہ وہ دقیانوسی شخص ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ روایات کا تہذیبی سطح پر احترام کرتے ہیں۔ میں نے بیدی کو قدرے قریب سے دیکھا ہے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۸۴ء تک اس لیے کہ یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ وہ مغربی آزادیٔ نسواں تحریک یا رجحان کے باعمل حامی تھے مگر وہ مخالف بھی نہیں تھے۔ گرہن کے یہ جملے ملاحظہ ہوں۔ ہولی سوچتی ہے "کیا شاستر کسی عورت نے بنائے ہیں اور متیا کی تو بات ہی الگ ہے۔ شاستر کسی عورت کے لکھے ہوتے تو وہ اپنی ہمجنس پر اس سے زیادہ

پابندیاں عائد کرتی ہ"۔۔۔ پہلا جملہ ہولی کے ذہنی رویّے کی عکاسی کرتا ہے اور دوسرا جملہ میّا (یعنی ہولی کی ساس کی)۔ دیکھیے میاں بیوی گفتگو کیسے کرتے ہیں۔ ہولی کا شوہر رسیلا کہتا ہے "میں پوچھتا ہوں بھلا اتنی جلدی کا ہے کی تھی"۔۔ "جلدی کیسی"۔۔۔ رسیلا پیٹ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بولا "تم بھی کتیا ہو کتیا"۔۔۔ ہولی سہم کر بولی "تو اس میں میرا کیا قصور"؟۔۔۔ ہولی نے نادانستگی میں رسیلے کو وحشی، بدچلن، ہوس راں سبھی کچھ کہہ دیا۔ چوٹ سیدھی پڑی۔ رسیلا کے پاس اس بات کا کوئی جواب نہ تھا۔ لاجواب آدمی کا جواب چپت ہے اور دوسرے لمحے انگلیوں کے نشان ہولی کے گالوں پر دکھائی دینے لگے۔۔۔ میں نے ہولی کے بارے میں ۱۹۶۲ء میں لکھا تھا، حیرت ہے کہ حضرت وارث علوی نے اس مضمون پر صرف سرسری نظر ڈالی تھی۔ پاکستانی نقاد مظفر علی سید نے میرے مضمون سے شدید اختلاف کرتے ہوئے بھی میرے مضمون کا طویل اقتباس دیا ہے۔ میں ایک بار پھر اس کو نقل کرتا ہوں۔ میں نے اپنے دو مضامین میں اس کو اس لیے نظر انداز کیا تھا کہ پہلے اس کا تفصیلی ذکر کر چکا ہوں:

"ہولی کا کردار ایک ایسی عورت کی کہانی ہے جو روزانہ کی دم گھٹا دینے والی زندگی سے عاجز آچکی ہے جسے ایک انسان نما جانور سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاتی ہے اسے اتنا بھی پیار نہیں ملتا جتنا کہ محبت کی پہلی نظر میں ہوتا ہے۔ گرہن ایک تہوار سے زیادہ زندگی پر چھائی ہوئی سیاہی کا سمبل ہے۔ اس کا شوہر (رسیلا) اسے بات بے بات مارتا ہے۔ اس کی ساس طعنے دے دے کر اُسے تنگ کرتی ہے اور اس کے بچّے بے جان کھلونے بھی نہیں ہیں جن سے دل بہل سکے اور جب وہ گھبرا کر مجمع میں گم ہو کر اپنے میکے بھاگنا چاہتی ہے تو اور بھی پریشانی میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ ایک غار سے دوسرے غار میں کھیتو رام اس کے گاؤں کا "بھائی" بن کر بھی اس حاملہ ہولی کو اپنی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔ اس سے وہ بھاگتی ہے مگر کہاں جائے، کیا کرے، شاید

بھاگنے ہی میں نجات کا کوئی راستہ نکل آئے۔ بیدی نے عورت کی زندگی کا سارا درد، اس کی ساری مظلومیت، اس کی بے پناہ مجبوریاں اور لاچاریاں اس کے سارے جوہر کو ہولی کے کردار میں سمو دیا ہے۔"

اس کہانی کو پھر پڑھتے ہوئے ایک جملے پر میری نظر ٹھہر گئی — "اس وقت وہ ایک اچھلنے کودنے والی الھڑ چھوکری تھی ایک بحر و قافیے سے آزاد نظم، جو چاہتی تھی پورا ہو جاتا تھا۔ گھر میں سب سے چھوٹی تھی۔ نباب جادی تو نہ تھی اور اس کی سہیلیاں —— وہ بھی اپنے اپنے قرض خواہوں کے پاس جا چکی ہوں گی۔"

یہ کہانی ایک طرح کا اضطراب ہے ہل چل ہے اور ایک لانگ شاٹ ہے پکڑو — بھاگو —— دان دینے کا وقت آگیا —— دان کون دیتا ہے —— دولت مند

نارنگ نے صرف یہ بتایا ہے کہ عورت زمین کا چاند ہے، اگر انھوں نے ذرا غور کیا ہوتا تو معلوم ہو جاتا کہ اساطیر حکمراں طبقے کی ایجاد کرتا ہے! تاکہ عوام میں "روحانی عقائد" کا چلن ہو جائے۔ آج تک عوام یہی سمجھتے آرہے ہیں کہ خدا یا بھگوان نے انھیں غریب پیدا کیا ہے ورنہ وہ بھی خوشحال ہوتے۔ یہ گنگا میں پاپ دھونے کی رسم، یہ پورے چاند میں ناریل سمندر میں پھینکنے کا خیال یا رسم یہ ساری رسوم و عقائد موسموں کے حساب سے حکمرانوں نے بنا کر غریبوں پر مسلط کر دئے ہیں۔ اگر بھولے سے وہ ڈی۔ ڈی۔ کوسمبی کی کتاب اساطیر اور حقیقت کو سرسری نظر سے بھی پڑھ لیتے تو جان جاتے۔ حضرت وارث علوی نے ۵ر جون ۹۴ء (بمبئی میں ایک سیمنار میں) کو اعتراف کیا کہ وہ (باقر مہدی) کتابیں لے جاتے ہیں مگر پڑھتے نہیں — کیوں؟ میں نے اپنے سے سوال کیا۔ کہیں بتے بنائے عقائد نہ پاش پاش ہو جائیں۔ میں تو اپنے مخالف نظریات رکھنے والے ادیبوں کو پڑھتا ہوں تبھی تو مجھے خیال آتا ہے کہ آزادیٔ فکر کا نعرہ بھی لگاتے ہیں مگر اپنے مخالف نظریات کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے!

میں نے آج سے بارہ برس پہلے لکھا تھا "مختصر مضمون لکھنے کی ایک خامی یہ بھی ہے کہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ چھوٹ جاتا ہے" اس لحاظ سے وارث علوی خوش نصیب

ں کہ کچھ زیادہ ہی اپنی تنقیدی لپیٹ میں لے لیتے ہیں اور مجھے ہمیشہ تشنگی کی
کایت رہتی ہے اس لیے کہ عطر میں خوشبو تو آجاتی ہے مگر پھول کا سارا حسن
کھو جاتا ہے۔" (قلم/۴ صفحہ ۲۰) جو گیا پر وارث علوی نے بے حد تفصیلی تجزیہ کیا ہے
پھر بھی مجھے پسند آیا۔ وارث علوی میں خود احتسابی شعور کم ہے۔ مگر وہ افسانے میں
ڈوب کر لکھتے ہیں۔ اس سے انکار محمود ایاز کریں تو کریں میں نہیں کرتا جب کہ مجھے اُن کے
خیالات سے شدید بنیادی اختلافات تھے اور ہیں اس کا تفصیلی ذکر میں نے اپنے
خاکے "پیارے دقیانوسیؔ" میں کیا ہے! —— میں نے ۱۹۶۲ء میں دوستوفیسکی کا ایک
اقتباس دیا تھا اُسے آج بھی نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں تاکہ بیدی کے معمولی آدمی کو
اچھی طرح سمجھا جا سکے۔

"ہمارے خیال میں ایک ادیب کو چاہیے کہ ان معمولی لوگوں کے دلچسپ اور سبق آموز پہلوؤں کو دریافت کریں اس لیے کہ بعض لوگوں کی فطرت میں مستقلاً نہ بدلنے والی عمومیت ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی جان توڑ کوشش کے باوجود کہ وہ روزانہ زندگی کی بے کیفی سے بچ نکلیں عموماً وہ اس کی زنجیروں میں گرفتار ہو کر ہی رہ جاتے ہیں اور اس طرح ان لوگوں کا اپنا ایک خاص کردار بن جاتا ہے۔ اس طرح کی عمومیت کا کردار یہ ہے کہ وہ ہمیشہ خواہاں رہتا ہے کہ کاش وہ آزاد اور اوریجنل بن سکے بغیر یہ سوچے کہ اس کے لیے یہ کیسے ممکن ہے؟" (ایڈیٹ، صفحہ ۴۵۱)

میں نے یہ طویل قدیم نہایت اہم فن کار کا اقتباس اس لیے دیا ہے کہ بیدی شروع سے معمولی، بے چہرہ لوگوں کی کہانیاں لکھتے رہے ہیں!

میں نے اپنے پہلے مضمون میں گرہن کے افسانوں کا مختصر جائزہ لیا تھا۔ مجھے آج بھی رحمن کے جوتے، گھر میں بازار میں، زین العابدین، لاروے اور دوسرا کنارا پسند ہیں۔

(۴)

میرے پاس کوکھ جلی کا وہ نسخہ موجود ہے۔ کتب پبلشر نے مارچ ۱۹۴۹ء میں شائع کیا تھا اور بیدی نے ازراہِ کرم مجھے ۱۲ر اگست ۱۹۵۶ء میں عنایت کیا تھا اس مجموعے کو بہت نقادوں نے نظر انداز کیا گو کہ مکتبہ جامعہ نے اس کے کئی ایڈیشن شائع کیے۔ میرے پاس اس کا تیسرا ایڈیشن بھی موجود ہے۔ میں نے اپنے تینوں مضامین اس کے کسی افسانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لیے نہیں کہ مجھے افسانے پسند نہیں تھے بلکہ اس خطرے سے بچنے کے لیے کہ لوگ مجھے بیدی کا حواری نہ سمجھ لیں (گو کہ آخر میں یہی ہوا۔ اشک ہند و پاک میں کہتے پھرتے ہیں کہ بیدی میری معاشی مدد کرتے تھے اسی لیے میں ان کا مداح ہوں یہ نہیں جانتے کہ ایک رسالہ اظہار میں نکالتا تھا اور وارث علوی، محمود چھاپرا، جین پرکاش بھی میری مدد کرتے تھے اور میں نے اپنے اداریوں میں ان سب کا شکریہ ادا کیا ہے) مگر اس کا کیا علاج جس کو ہدف ملامت بنانا ہو وہ "بچ" نہیں سکتا۔

ہدف بنا کے نہ رُسوا کرو زمانے میں
غریبِ شہر ہوں رُتبہ مرا جناب سا ہے

وارث علوی نے تین کہانیوں پر مختصر ترین (اپنے کتابچے میں) ذکر کیا ہے "بیکار خدا" "لمس" اور "خطِ مستقیم اور قوسین" ـــــ اور نہ جانے کیوں کہ وہ بھی کوکھ جلی کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ میں صرف ایک افسانے "کوکھ" کا مختصراً جائزہ لیتا ہوں اس کہانی کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ ایک بیوہ کا ناکارہ لڑکا شدید جنسی مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے پہلے تو وہ بیوہ ذرا ذرا سی بات پر اپنے گھمنڈی (نام کتنا سمبلک) کو ڈانٹتی ہے اور آخر میں کہتی ہے آخر کار میرا بچّہ جوان ہو گیا۔ میں اس افسانے کے بارے میں صرف یہ لکھنا چاہتا ہوں کہ عورت (خاص کر ہندوستانی نچلے اور اوسط درجے کی عورت) کے کتنے روپ ہوتے ہیں، کتنے راز اور کتنے پوشیدہ پہلو ـــــ بیدی اپنے فن کے ذریعے ایک ایک کر کے عورت کی "دُکھتی رگوں" پر ہاتھ رکھتے جاتے ہیں۔ اس کے چند جملے

سنیے یا پڑھیے" اجڑ گئے" ماں کی یہ گالی گھمنڈی کو بہت پسند تھی۔ "ماں فوراً جان لیتی کہ اُس کے مرد نے پی رکھی ہے بلکہ دستک سے اسے پینے کی مقدار کا بھی اندازہ ہو جاتا تھا"۔۔۔" اسی نرمی سے ماں نے اپنے شوہر کا منہ بند کیا تھا اس کی شخصیت کو کچل دیا تھا اور وہ بے چارہ کبھی اپنی عورت کی طرف آنکھ بھی نہیں اُٹھا سکتا تھا اسی طرح گھمنڈی بھی اپنی ماں کے ساتھ ہم کلام ہونے سے گھبراتا تھا" اسی افسانے میں وہ جملے ہیں جو یادگار حیثیت رکھتے ہیں ۔۔" دنیا میں کوئی عورت ماں کے سوا نہیں، اگر بیوی بھی کبھی ماں ہوتی ہے تو بیٹی بھی ماں ۔ ۔ ۔ تو دنیا میں ماں اور بیٹے کے سوا اور کچھ نہیں ۔۔ عورت ماں ہے اور مرد بیٹا ۔۔ ماں کھلاتی ہے بیٹا کھاتا ہے ۔ ماں خالق ہے اور بیٹا تخلیق ۔۔۔" اس کہانی کے راز کو ایک جملہ فاش کر دیتا ہے۔ "اور آسمان پر بدنما داغوں والا آتشک زدہ چاند اپنی یرقانی نظروں سے زمین کی طرف دیکھ رہا تھا"۔۔۔ فطرت کے انوکھے جلوؤں سے بھی بیدی نے اپنے افسانوں میں کام لیا ہے!

(۵)

۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۵ء میں بیدی کی دو کتابیں شائع ہوئیں اپنے دکھ مجھے دے دو ۔۔ اور ایک چادر میلی سی ۔۔۔ میں سب سے پہلے بیدی کے ناولٹ کا ذکر کروں گا۔ اس لیے کہ اولین سننے والوں میں شریک میں بھی تھا۔ سب سے پہلے یہ ناولٹ پنجابی رسالے چیتنا[۵] میں شائع ہوا جس کے ایڈیٹر بیدی تھے اور ناشر سورن سنگھ (کیول سری کے قریبی دوست) اور ظاہر ہے یہ بیدی کی امداد سے نکلتا تھا۔ پاکستان میں جو ایڈیشن شائع ہوا ہے وہ اسی پنجابی زبان کا ترجمہ ہے۔ اُردو میں بہت بعد کو یہ شائع ہوا۔ شام لال نے یہ ناولٹ پڑھا تھا۔ میں ان کے تبصرے کے طویل اقتباسات دوں گا۔ وارث صاحب نے صرف ایک پیراگراف اپنے کتابچے میں نقل کیا ہے اس کا ترجمہ خیر النساء مہدی نے کیا تھا۔ اصل میں یہ ناولٹ بیدی نے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۶۱ء میں لکھنا شروع کیا تھا۔ یہ انھوں نے کتنی بار لکھا میں نے یہ معلوم کرنے کی کوشش

نہ کی اس لیے کہ مجھے معلوم تھا کہ وہ بار بار لکھنے کے عادی ہیں۔ سُنا گیا ہے کہ جب کرشن چندر نے اُسے پڑھا تو وہ بیدی سے ملنے آئے اور کہا کہ "تمھیں اندازہ نہیں ہے کہ تم نے ایک شہ پارہ لکھا ہے۔" نہ معلوم یہ بات کہاں تک سچ ہے؛ شام لال کے تبصرے کا عنوان تھا "دل میں ایک گاؤں" جو کہ آڈن کے ایک مصرع سے لیا گیا تھا۔ یہ تبصرہ سوغات (بنگلور) میں شائع ہوا تھا۔

> "یہ ایک خام دیہاتی کی کہانی ہے، اس کی فضا میں لہسن، رائی، جنس، خون، پسینہ اور گوبر کا تعفن پھیلا ہوا ہے۔ اس کے لوگ وحشت بدوش ہیں۔ وہ گنے کے کھیتوں کی رکھوالی کرتے ہیں اپنے چھوٹے موٹے کاروبار میں مصروف رہتے ہیں، گالیاں بکتے ہیں، شراب پیتے ہیں، نوجوان لڑکیوں کو پھانستے ہیں اور اپنے چند پیسوں کو بہت سنبھال کر رکھتے ہیں اس کی عورتیں، کینہ و حسد سے بھری ہوئی ہیں اور ایک دوسرے پر طعنہ زنی کرتی رہتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ان لوگوں کے مکانات کے گرد دیواریں نہیں ہیں۔ ہر ایک جانتا ہے کہ دوسرا کیا کر رہا ہے" ——— یہ ایک عام ہندوستانی گاؤں کی طرح ہے بجز اس کے کہ اس گاؤں میں دیوی کوئلہ کا ایک مندر ہے۔ تلوکا ایک ایکہ چلاتا ہے وہ بڑا شرابی ہے اس کی بیوی رانو اسے مٹھا مالٹا پینے سے روکتی ہے تو وہ اُسے مارتا ہے۔ یہی نہیں کہ رانو حیوان صفت مرد سے وابستہ ہے بلکہ ایک گھٹیا قسم کی ساس سے نباہ کرنے پر مجبور ہے۔ ایک دن ایک نوجوان جس کی بارہ برس کی بہن کی اس گاؤں میں آبروریزی کی گئی تھی، وہ تلوکا کو مار ڈالتا ہے۔ رانو غم سے پاگل سی ہو جاتی ہے۔ گاؤں والے سمجھاتے ہیں کہ رانو کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ چھوٹے بھائی منگل سے شادی کرلے۔ رانو نے منگل کی ایک بیٹے کی طرح پرورش کی تھی لیکن گاؤں کے سرپنچ اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہتے ہیں۔ آخر کار وہ دونوں یعنی رانو اور منگل ایک دوسرے کو

جذباتی طور سے بندھا ہوا پاتے ہیں بہت سال گزر جاتے ہیں وہ امیر نوجوان جس نے تلوکا کو قتل کیا تھا وہ رہا ہوکر آتا ہے وہ تلوکا کی لڑکی بڑی سے محبت کرنے لگتا ہے اور گاؤں میں آکر اس سے شادی کی کوشش کرتا ہے۔ جب رانو کو پتہ چلتا ہے کہ وہ نوجوان کون ہے تو وہ صدمے سے بے ہوش ہوجاتی ہے لیکن اس کے بوڑھے سسر کی منت ساجت اور اس کی اپنی لڑکی کی وحشت زدہ ملتجیانہ نگاہیں ایسا کہتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ـــــ
"ماں یہ تو کیا کر رہی ہے تو نہ بولی تو میں بن بیاہی دھرتی کی طرح بانجھ رہ جاؤں گی۔ آخرکار رانو کو مان لینے کے سوا چارہ نہ تھا۔"

(تبصرے کا آخری پیراگراف) ـــ" یہ کہانی ایک شہ پارہ ہے یہی نہیں کہ پڑھ اس میں شریک ہیں بلکہ دیوی اور دیوتاؤں کو بھی انسانی سطح پر پیش کیا گیا ہے یہ کسی رومانی شاعر کا گاؤں نہیں ہے جو کہ دیہاتیوں کی سادگی پر یقین رکھتا ہے۔ نہ یہ کسی انقلابی کا گاؤں ہے جسے امروز کی پریشاں حالی میں اُس خوش آیند مستقبل کی تصویر کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، جب بے کھیت کسان اپنے حقوق کے لیے بغاوت کریں گے اور ان لوگوں سے انتقام لیں گے جنھوں نے انھیں اپنی زمینوں سے محروم کر رکھا ہے اور عورتیں اپنا حق مانگنے کے لیے مسلح ہوجائیں گی۔ اس کہانی کا گاؤں ایک معنی میں دل کی بستی ہے جس میں ہر فرد اُلجھنوں میں گھری ہوئی زندگی سے خوشی کے مفید لمحے چھین لینا چاہتا ہے .... اس میں محبت، نفرت، دعائیں، بددعائیں، خوف اور خوشی ایک دوسرے سے گتھم گتھا ہیں، ہر شخص ہر ایک کے بارے میں سب کچھ جانتا ہے اس کے باوجود ہر ایک کے ذہن میں کوئی ساز ہے جو اُسے کچوکے دیتا رہتا ہے جس کا نشان تک کسی کو نہیں معلوم ــــ یہی نہیں بلکہ اُس بوڑھی کھوسٹ پارو کے پاس بھی راز ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اُس کا رونا پیٹنا سب سوانگ ہے جو اس کہانی کو انجام تک پہنچاتا ہے اور کون یقین

کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ میلی سی چادر جس کے سائے میں رانو اور منگل کی شادی ہوئی تھی واقعی میلی تھی؛ تمام اچھی کہانیوں کی طرح بیدی کا یہ مختصر سا ناول جہاں کہیں پورے یقین کا اظہار کرتا ہے وہاں ہلکے سے شک کی گنجائش بھی چھوڑ دیتا ہے۔ (قلم/۴، صفحہ ۱۸)

ان اقتباسات کے بعد بیدی کے ناولٹ پر بحث تو جاری رکھی جا سکتی ہے مگر مجھے عجلت میں کچھ کہنے کی کم ہی گنجائش ہے، میرا خیال ہے کہ بیدی نے مرد اور عورت (نچلے طبقے) کی جبلتوں کی کشش اور کش مکش کو بڑی فن کاری سے پیش کیا ہے۔ افتخار جالب کے چند جملے صرف اس لیے پیش کرتا ہوں کہ بیدی کے سلسلے میں یہ تبصرہ بھی یاد رکھا جائے ــــ "اس تبصرے کا عنوان ہے "شعر گوئی ارتکاب قتل ہے"ــــ راجندر سنگھ بیدی نے نہ محض تشدد کی نشان دہی کی نہ محبت کی، جو چیز بالکل نہیں ہے وہ ایک ایسا منطقہ ہے جسے مشرق سے دیکھیں تو تشدد دکھائی دیتا ہے اور مغرب سے دیکھیں تو محبت۔ درحقیقت یہ ہر منطقہ تشدد اور محبت کی دورُخی Ironic صورت حال کو پیش کرتا ہے۔ راجندر سنگھ بیدی نے ان کرداروں کو چھوٹی بڑی داخلیتیں دے کر قتل، تشدد اور محبت کے تناظر میں قائم کیا ہے۔ دوستوسکی کے کرداروں کی تمام داخلیت قتل سے تعین حاصل کرتی ہے۔ تشدد محبت کی داخلیت ہے یہ گہرا رشتہ قتل و خون کی مابعدالطبیعیات سے کھلتا اور پھوٹتا ہے۔" ــــ آخری دو تین جملے غور طلب ہیں ــــ "یہ ننگی بچڑی تلخیص راجندر سنگھ کے ساتھ صریحاً ناانصافی ہے۔ مدعا محض یہ ہے کہ نرم گرم محبت کا مشترک علاقہ دریافت کرکے راجندر سنگھ نے کشت و خون کی مابعدالطبیعیات سے داخلیت اور ذات وغیرہ کی ازسرِ نو حد بندی کی ہے (دستاویز، یکم اپریل ۱۹۶۹ء، صفحہ ۸) یہ کتابچہ بلراج مین را نے شائع کیا تھا اور ازراہِ کرم مجھے عنایت کیا تھا۔ میں نے ایک چادر میلی سی کئی بار پڑھی۔ ابھی تک کوئی مضمون اس کے بارے میں لکھ نہیں سکا ہوں اس لیے کہ یہ ناولٹ پوری کتاب کی متقاضی ہے سرسری تبصروں کی نہیں!

(۶)

لاہور میں ایک چھوٹی سی ادبی نشست ختم ہونے کے بعد میں نے (۹، دسمبر ۱۹۸۹ء)

اشفاق احمد سے کہا "مجھے آپ کا طویل افسانہ "گڈریا" بہت پسند ہے مگر مجھے "لاجونتی" بھی بہت پسند ہے۔ اشفاق احمد نے اپنی کتاب سفر مدام سفر مجھے عنایت کی اور لکھا کہ "ہم دونوں کے مشترکہ بیدی سے عشق کے لیے" ـــــ میری اُن سے پھر ملاقات نہیں ہوئی ـــــ "لاجونتی" کے بارے میں تینوں مضامین میں بحث کی ہے۔ یہاں ان مباحث کو دوہرانا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس بار "لاجونتی" کو پڑھتے ہوئے کیا محسوس کیا وہی لکھوں گا۔! "لاجونتی" فسادات پر لکھی گئی بے شمار کہانیوں میں ایک اہم کہانی سمجھی جاتی ہے۔ بارہا پڑھنے کے بعد بھی میرے لیے اسی میں کشش باقی ہے اور اسی کشش کا ذکر کروں گا ـــ لاجونتی کے شروع میں بیدی نے ایک پنجابی گانے کی ایک سطر لکھی ہے اُردو ترجمہ بھی ہے (یہ چھوئی موئی کے پودے ہیں ری ہاتھ بھی لگے تو کمہلا جاتے ہیں) ـــ اور ۱۹۹۵ء میں عورتوں کو جلانے، مارڈالنے اور اغوا کرنے کی خبریں روزانہ اخبارات میں شائع ہوتی ہیں انھیں کسی بھی طبقے میں "چھوئی موئی" نہیں سمجھا جاتا ہے ـــ!

"لاجو ایک پتلی شہتوت کی ڈالی کی طرح نازک سی دیہاتی لڑکی تھی" ـــــ اس کا دُبلا پن اس کی صحت کے خراب ہونے کی دلیل نہ تھی، ایک صحت مندی کی نشانی تھی جسے دیکھ کر بھاری بھرکم سندر لال پہلے تو گھبرایا لیکن جب اس نے دیکھا کہ لاجو ہر قسم کا بوجھ ہر قسم کا صدمہ حتیٰ کہ مارپیٹ تک سہ گزرتی ہے تو وہ اپنی بدسلوکی کو بتدریج بڑھاتا گیا اور اس نے ان حدوں کا خیال ہی نہ کیا جہاں پہنچ جانے کے بعد کسی بھی انسان کا صبر ٹوٹ سکتا ہے" ـــــ "ان بیچاری عورتوں کے اغوا ہو جانے میں ان کا کوئی قصور نہیں۔ فسادیوں کی ہوسناکیوں کا شکار ہو جانے میں ان کی کوئی غلطی نہیں۔ وہ سماج جو ان معصوم اور بے قصور عورتوں کو قبول نہیں کرتا، انھیں اپنا نہیں لیتا ـــ ایک گلا سڑا سماج ہے اُسے ختم کر دینا چاہیے" ـــــ "اور اپنے بھائی کو اس جم غفیر میں دیکھ کر آخری بار کہتی ـــ .... تو بھی مجھے نہیں پہچانتا۔ بہاری؟ میں نے تجھے گودی کھلایا تھا رے۔ . . . اور بہاری چلّا دینا چاہتا پھر ماں باپ کی طرف دیکھتا اور ماں باپ اپنے جگر پر ہاتھ رکھ کر نارائن، ماما کی طرف دیکھتے اور نہایت بے بسی کے عالم میں نارائن آسمان کی طرف دیکھتا

جو دراصل کوئی حقیقت نہیں رکھتا صرف ہماری نظر کا دھوکا ہے"... "نارائن بابا نے کہا "یہ ہے رام راج جس میں ایک دھوبی کی بات کو بھی اتنی ہی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے" ـــــ سندر لال آخری فقرے سنتے ہوئے کہہ اُٹھا ہمیں ایسا رام راج نہیں چاہیے" ـــــ چند سطروں کے بعد سندر لال کہتا ہے "میں ایک بات تو کہتا ہوں رام راج میں دھوبی کی بات تو سنی جاتی ہے لیکن سُندر لال کی نہیں" ـــ چند سطروں بعد سندر لال کہتا جو آج کوئی ہندو اور مسلمان کہنے کی جرأت نہیں رکھتا ـ ہاں بابا اس سنسار میں بہت سی باتیں ہیں جو میری سمجھ میں نہیں آتیں ـ پر میں رام راج اُسے سمجھتا ہوں جس میں انسان اپنے آپ پر ظلم نہ کرے ـ اپنے آپ سے بے انصافی کرنا بڑا پاپ ہے ـــ آج بھی بھگوان رام نے سیتا کو گھر سے نکال دیا ہے" ـــ "آج ہماری سیتا نردوش گھر سے نکال دی گئی ہے ـــ سیتا اور لاجونتی!" آج ساری دنیا میں امپیریلزم (Imperialism) کا دور دورہ ہے ـ بیدی کہتے ہیں... "تشدد اب تاجروں کی نس نس میں بس چکا ہے پہلے منڈی میں مال بکتا تھا ـــ لوگ تجارت کے آداب بھی بھول گئے یہ سارا لین دین ، یہ سارا کاروبار پُرانے زمانے کی داستان معلوم ہوتا تھا ـــ" اس کے بعد عورتوں کی خرید و فروخت کے سلسلے میں چند جُملے "عہدِ غلامی" کی باتیں تھیں اور آج بھی ہیں ـ یہ پہلی اور شاید آخری کہانی ہے جس میں مسلمان کو وحشی بنا کر نہیں پیش کیا گیا ہے ـ "لاجونتی بس کر اُجڑ گئی" ستیہ جیت رے نے بہت بعد میں فلم 'دیوی' بنائی جو اساطیر ماننے والوں پر ایک ضرب کاری تھی ـــ! بیدی کا یہ افسانہ زندہ ہے کتنی بار پڑھا مگر ہر بار ایک اذیت آمیز لطف سے مسرور ہوا کہ یہ "کرشمہ" بھی بیدی کے فن کا ایک اہم جزو ہے!

"جوگیا" کے بارے میں کیا لکھوں' میں نے اس کا تجزیہ اپنے تیسرے مضمون میں کیا تھا مگر حضرت وارث علوی کا طویل تجزیہ (الفاظ کی کثرت کے باوجود) بہت اچھا ہے اس لیے میں چند ہی جملے لکھوں گا ـــ!

"ایک رنگ ایسا بھی ہے جو ان کی جمع تفریق میں نہیں آتا اور جسے اُجلا کہتے

ہیں جس میں دھنک کے ساتوں رنگ چھپے ہوتے ہیں"۔۔۔۔ "اس ایک لمس سے جوگیا ہمیشہ کے لیے میری ہوگئی تھی ۔۔۔ اب وہ کسی کے ساتھ بیاہ بھی کرلیتی، کسی کے ساتھ سو بھی جاتی جب بھی وہ میری تھی۔ ایسا چھن جس میں سچائی ہو، ولولہ ہو، بدنصیب شوہر کو کہاں ملتا ہے؟"۔۔۔ پوری کہانی رنگوں میں ڈوبی ہوئی ہے۔ آج پہلی بار مجھے خیال آیا کہ بیدی نے کسی سے شدید محبت کی تھی اور وہ ناکام رہی ۔۔ ایک مدت تک بار بار ملنے پر بھی مجھے اس کا علم نہیں ہوسکا۔ 'جوگیا' کئی بار پڑھ چکا ہوں مگر یہ احساس کہ شدید محبت کی کہانی بیدی لکھ سکتے ہیں مجھے کبھی نہیں آیا تھا میں نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا تھا ۔۔ "ساری محبت ایک معنی میں بچوں کا کھیل ہے"۔۔۔! اب سمجھ میں آیا کہ یہ ایک گہری سچی محبت کی کہانی ہے اور اچھی کہانی ہے!

میں نے اپنا پہلا مضمون (۱۹۶۲ء) میں 'ببل' کے تجربے پر ختم کیا تھا۔ آج "تاریخ آبرو ریزی" (Date Rape) پر بڑی بڑی بحثیں ہو رہی ہیں۔ ٹائسن (Tyson) کو تین سال کی قید بامشقت بھی مل چکی ہے مگر "ببل" آج سے تقریباً ۳۵ برس پہلے لکھی ہوئی کہانی ہے۔ بیدی نے اپنی کتاب ہاتھ ہمارے قلم ہوئے (۱۹۷۴ء) میں لکھا تھا ۔۔ "میں نے اپنی کہانی "ببل" میں اس کا اعتراف کیا تھا کہ مرد اور عورت کے بیچ خوش وقتی برحق ہے لیکن انسانی معاشرے کا کوئی بین نقشہ سوائے اس بات کے نہیں بنتا کہ مرد اور عورت شادی کریں اور اس کے بعد بچوں کی ذمے داری قبول کریں ۔۔۔ ببل کو اس کی ماں بھکارن مصری سے کرایے پر لے کر سیتا کو ہوٹل میں لے جاتا ہے تو سب اُسے خوش آمدید کہتے ہیں حالانکہ اس سے ایک ہی روز پہلے ہی کسی دوسرے ہوٹل والے نے اسے لچا لفنگا کہہ کر بھگا دیا تھا۔ ہاں جب وہ سیتا کے ساتھ ہمبستری کرنے لگا تو ببل رونے لگا۔ درباری اسے مارنے کے لیے دوڑتا ہے لیکن نیم عریاں سیتا دوڑ کر بچّے کو پکڑ لیتی ہے اور اُسے چھاتی سے لگا لیتی ہے۔ وہ درباری کو دنیا کا اسفل ترین آدمی سمجھتی ہے جس نے اس کام کے لیے ایک معصوم بچّے کو استعمال کرنے سے بھی دریغ نہ کیا۔ وہ ایک طرف کھڑی ہے بچّے کے ساتھ جو عورت ۔۔ ماں کا غیر منفک

حصّہ ہے اور ایسی نظروں سے درباری کی طرف دیکھتی ہے کہ اس پر گھڑوں پانی پڑجاتا ہے وہ اسی منفعل حالت میں سیتا سے وعدہ کرتا ہے کہ وہ پہلے شادی کرے گا۔" (ہاتھ ہمارے قلم ہوئے، صفحہ ۲۹)۔۔۔ بیدی نے مجھے "اصل" واقعہ بھی بتایا تھا میں نے کہا تھا (شاید) کہانی کا خاتمہ بہت اچھا ہے ۔۔۔ زمانہ گزر گیا۔ آج پھر پڑھتا ہوں مجھے اطمینان ہوتا ہے کہ بیدی اپنی کہانی میں بچّے کی معصومیت کو نہیں بھولے اور یہی معصومیت بیدی کے فن کی جان ہے!

لمبی لڑکی کے سلسلے میں بیدی سے اختلاف ہے یہ لمبی لڑکی نہیں "بوڑھی دادی" ۔۔۔ کی کہانی ہے اسی لیے میں اس کا تجزیہ پہلے بیدی کی زبانی سناؤں گا پھر میں اس کا تجزیہ کروں گا ۔۔۔ بیدی کے چند جملے پڑھیے ۔۔۔ "میں اس کہانی میں آپٹیکل وژن کی بات نہیں کرتا جس میں لمبی سے لمبی لڑکی لیٹنے میں چھوٹی ہوجاتی ہے بلکہ اس ترتیب اور ہم آہنگی کا قصیدہ کہتا ہوں جو انسانی دماغ ہر بے ہنگم چیزیں پیدا کر دیتا ہے ۔۔۔" (ہاتھ ہمارے قلم ہوئے صفحہ ۲۵) اس کہانی کے بہت سے جملے پڑھیے تو اندازہ ہو گا (شاید) کہ بیدی کو ماحولیات والے (Environmentalists) بہت پسند کریں گے۔ انھوں نے جا بجا فطری مناظر، پیڑ، زمین، پانی وغیرہ کو اپنی کہانیوں میں اس طرح مدغم کیا ہے کہ ان کے بغیر کہانی مکمل نہیں کہی جا سکتی۔ ۔۔۔ "منی تو اپنی لمبان سے آپ ہی شرمندہ تھی جیسے جوانی کی ناگہانی یورش کے بعد ہر کنواری گھبرا اٹھتی ہے۔ کوئی پوچھے جب پیڑ پر پھل لگتے ہیں تو کیا پیڑ گھبرانے شرمانے لگتا ہے" ۔۔۔ "اس کا چہرہ پیڑ سے گرے ہوئے پیپل کے پتے کی طرح تھا جس میں رگوں ریشوں کا ایک جال سا نظر آتا تھا۔ کہیں نام کو ہریالی نہ تھی ۔۔۔ دادی رکمن کی ہریالی کہیں نہ کہیں ضرور اٹکی ہوئی تھی" ۔۔۔ ایک افسانوی منظر دیکھیے ۔۔۔ "اور پھر بھابی شیلا اور منی سوہی مل کر گیتا کے سترھویں ادھیائے کا پاٹھ کرتی تھیں، سماپتی کے بعد اس کا پھل دادی کے نمت دینے لگتیں تاکہ دادی کی جان آسانی سے نکل جائے (یہ عالم نزع کا لمحہ ہے)۔ ایک تو ویسے ہی موت کے وجود کا احساس، اس پر آوازوں میں ڈرتا کانپتا ترنم .... پوری

فضا میں ایک ڈراؤنی، گھناؤنی سی جھنکار پیدا ہو جاتی کوئی شونیہ جس سے گھبرا کر
منّی پکار اُٹھتی ـــ دادی ی ی ی ی ــــ" اور دادی کو یوں گھسیٹ کر پلنگ پر
سے نیچے پھینکا جاتا ہے جیسے میلے غلاف کو سرہانے سے اُتار کر دُھلائی میں پھینکتے ہیں"ـــ
"ہاں گئی اب دادی بھی گئی تو اس کی پریت کون کرے گا؟ اس کے جھوٹ کی گواہی
کون دے گا جو ہر عورت ہر کمزور مرد کو بولنا پڑتا ہے"ـــــ منّی اپنے ہلے کلاوے میں
دادی کو اُٹھاتی اور پھر سے پلنگ پر لٹا دیتی، کوئی ہی دیر میں رقمن بولنے لگتی۔ ہوش
میں آتے ہوئے جس پہلے شبدھ کا اچارن کرتا وہ 'منو' ہوتا جس کے جواب میں منّی بھی
ہمیشہ بڑھیا کو پچکارتے ہوئے بول اُٹھتی ـــ"ددیا" جبھی ایسا معلوم ہوتا جیسے دادی
منّی ہے اور منّی دادی"ـــــ"پھر دادی پوتی کے بیچ یہ انوکھی عشق بازی دیکھ کر (شیلا
بھابی) ناک بھوں چڑھاتی ہوئی اندر رسوئی بھنڈارے کی طرف چلی جاتی"ـــــ عرصہ ہوا
جب میں نے یہ افسانہ پڑھا تھا مجھے 'اختناق' کے معنی نہیں معلوم تھے اور خیری نے
مجھے فوراً بتا دیا "گلا دبوچ لینا"۔ اسی افسانے میں ہندو لڑکی اور مُسلم لڑکی کی عجیب و
غریب دوستی کی مثال ملتی ہے ـــ"سہیلی کے جانے پر تھوڑی کوئی اتنا روتا ہے":
(آپا فردوس کی شادی پہلے ہو چکی تھی مگر دو سال وہ اپنے شوہر سے الگ رہ گئی آج
میں یہ جملے بمبئی میں پڑھتا ہوں تو حیرت کرتا ہوں، وہ کیسا زمانہ تھا ہندو مُسلم اتنی
دوستی رکھتے تھے) ـــ کہا جاتا ہے کہ آدمی کی جان کسی آرزو یا کسی آمد اور رخصت کی وجہ
سے رُکی رہتی ہے اور جب یہ آرزو پوری ہو جاتی ہے تو جان چلی جاتی ہے۔ منّی سوہنی کی
آخر کار شادی ہو جاتی ہے وہ آتی ہے اور اس کو حاملہ دیکھ کر دادی کی جان رُخصت
ہو جاتی ہے۔ اس کہانی نے مجھے بہت متاثر کیا۔ ممکن ہے یہ نجی قسم کا تجربہ ہو اس
لیے کہ میرا بچپن بھی اپنی دادی کے ساتھ گزرا تھا ـــ

بیدی کے مشہور افسانوں میں "اپنے دُکھ مجھے دے دو" "لاجونتی" کے بعد سب
سے اچھا افسانہ سمجھا جاتا ہے۔ حیرت ہے جریدہ (یہ پاکستانی پرچہ ہے) نے یہ افسانہ
منتخب نہیں کیا ہے۔ سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ بیدی کے سرپرستوں میں

پروفیسر آل احمد سرور کا نام نامی بڑی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے بیدی پر اپنے مضمون 'صرف ایک سگریٹ' میں بھی اس کا ذکر کہیں نہیں کیا ہے۔ میں نے ۱۹۷۶ء میں اپنے انگریزی مضمون میں اس کا تفصیلی ذکر کیا تھا۔ حضرت وارث علوی اس کہانی کے بارے میں لکھتے ہیں :

"اپنے دکھ مجھے دے دو" بیدی کی عظیم کہانی ہے، ویسے تو اس کہانی میں ایک ایسی عورت کا کردار ہے جو پورے کنبے کو سنبھالتی ہے، بوڑھوں کی خدمت کرتی ہے، بچوں کی پرورش کرتی ہے، دیور کو پڑھاتی ہے نند کی شادی کرتی ہے اور آوارگی کی راہ پر قدم بڑھاتے ہوئے شوہر کو پھر اپنی خواب گاہ میں لاتی ہے اور رام کرتی ہے . . . یہ کہانی اتنی حقیقت پسندانہ سطح پر لکھی گئی ہے کہ پریم چند کی کہانیوں کے مانند ایک آدرشی عورت کی کہانی معلوم ہوتی ہے لیکن خالص حقیقت پسندی کی سطح پر بھی بیدی نے ایسے دلچسپ واقعات، جزیات نگاری اور فضا بندی سے کام لیا ہے جو پریم چند سے ممکن نہیں تھا ـــ " (کتابچہ راجندر سنگھ بیدی از وارث علوی، صفحہ ۵۳)

ایک بات نہیں کئی باتیں یاد رکھنے کی ہیں۔ بیدی کو اسٹالینی ترقی پسند نیم سرکاری جدیدیت، تاریخی شعور اور کمیٹڈ (committed) ہونے سے بچانے کے لیے حضرت علوی مجبوریوں اور الجھنوں میں کچھ کچھ گرفتار نظر آتے ہیں۔ میں نے اپنے ایک خاکے میں لکھا تھا وہ میرے "پیارے دقیانوسی" ہیں ـــ یہ کہانی میں نے مدت بعد پھر پڑھی۔ ایک بات یاد رکھنے کی ہے۔ عورت کی ذات کا اظہار بیدی کی طاقت بھی ہے اور کمزوری بھی۔ اور یہ ایک آدرشی عورت کی کہانی ہے۔ اگر کوئی کسی ہیرو یا ہیروئن کی آدرشی کہانی لکھتا ہے تو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ کہانی کی اپنی بُنت، پلاٹ اور انداز بیان کیا ہے؟ موپاساں اور چیخوف کی کئی کہانیاں آدرشی معلوم ہوتی ہیں جیسے موپاساں کی مشہور کہانی ہیروں کے ہار کا چوری ہو جانا اور چیخوف کا ڈراما ننھا الف (little

Eyelf) ۔ کہنے کا صرف یہ مطلب ہے کہ آدرشی ہوں ریڈیکل (حضرت وارث علوی اور آج کے بیشتر نقادوں جن میں ترقی پسند اور جدید) لفظ سے شدید نفرت کرتے ہیں۔ یہ لوگ لکیر کے فقیر! مرتبہ جو (Status Seekers) ہیں جو اپنے "دور" کی "آواز" سنتے ہیں اور خاموش رہتے ہیں یا قدم قدم پر مفاہمتیں کر لیتے ہیں۔ خیر یہ تو جملۂ معترضہ تھا۔ اصل کہانی خاصی اچھی ہے مجھے کہیں کہیں ذرا بوجھل معلوم ہوئی مگر یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بیدی شروع سے (جب وہ فلمی دنیا میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے) منظر نگاری کے فن سے واقف تھے یہ اور بات ہے کہ فلمی دنیا میں آکر اس فن کے جوہر پر اور جلا ہوئی تھی ——! اس کہانی کے ایک دو جملے میں پیش کرتا ہوں ——!

دھرتی کی بیٹیاں مرد کو یوں سمجھتی تھیں جیسے بادل کا ٹکڑا ہو جس کی بارش کے لیے منہ اُٹھا کر دیکھنا ہی پڑتا ہے۔" آدرشی جملہ پڑھیے جو کوئی عورت پہلی رات نہیں کہے گی مگر بیدی نے اس جملے کے لیے پہلے ہی سے تیاری کر لی ہے۔ مدن نے اپنی مجبوریوں کی چند جملوں میں کہانی سُنائی اور رونے لگا تھا —— "لیکن اندو نے مدن کے سخت اور پھیلے ہوئے ہاتھوں کو اپنے مُلائم ہاتھوں میں سمیٹتے اور ان پر اپنے گال رکھتے ہوئے کہا —— "تم اپنے دکھ مجھے دے دو ——" حیرت ہے یہ جملہ بار بار مدن کے کانوں میں گونجتا کیوں نہ رہا۔ یہ جملہ صرف خوابگاہ میں ایک بار اور آتا ہے!

—— جانے کیوں نقادوں نے بیدی کے افسانے "ٹرمینس سے پرے" کو نظر انداز کیا ہے مجھے تو یہ افسانہ اب بھی ایک زندہ اور اچھا افسانہ معلوم ہوتا ہے۔ بیدی نے اپنے پہلے افسانے "بھولا" میں راکھی بندھن تہوار کا ذکر ایک گاؤں میں بچے عورت اور ایک بوڑھے کو پیش کر کے اچھی سی کہانی بنائی تھی (اب بھی اس کہانی پر بحث ہو رہی ہے) اب یہ تہوار بمبئی میں کیسے منایا جاتا ہے؟ اور مڈل کلاس کا ایک فرد "موہن جام" یہ تہوار کیسے مناتا ہے؟ عرصہ ہوا میں نے یہ کہانی سنی اور پڑھی تھی۔ میں نے اس وقت بیدی سے یہ نہیں کہا تھا کہ اسی طرح کا ایک ڈراما (انگریزی) پڑھ چکا ہوں۔ آج اس کے مصنف کا نام یاد نہیں آرہا ہے مگر ڈرامے کا نام یاد ہے Knack

اس ڈرامے کا دھندلا سا خاکہ یاد ہے، مرد کس طرح عورت کو اپنی طرف راغب کرنے کا "ہنر" استعمال کرتے ہیں۔ بیدی بھی مرد کی عیارانہ چالوں کا نہایت دلچسپ انداز میں بیان کرتے ہیں اور جس طرح اس کی ابتدا خوبصورت ہے اس کا انجام بھی بہت معنی خیز ہے چند جملے پڑھیے ــــ "زندگی کی فتح مندی یہی ہے کہ اداسی کے سائے میں بھی خوشی کے جذبے رینگتے رہیں۔" "موہن نے سوچا بدن کے اس حصّے کو انگریزی میں مڈروف کہتے ہیں۔ شہد کی مکھّی کی طرح اسٹیشن سے باہر نکلتے تک یہ لفظ اس کے دماغ میں بھنبھناتا رہا۔" یہ شعر (نثری نظم کا) سنیے ــــ "ناک ٹوٹ جاتی ہے مکھّی چھوٹ جاتی ہے" ــــ "مرد سمجھتے ہیں ہر عورت انھیں مفت میں دکھانا نہیں چاہتی وہ یا پیسے مانگتی ہے یا محبّت ــ محبّت ــ جو ہمیشہ عریاں ہوتی ہے جیسے کپڑے پہنا دیے جائیں تو محبت نہیں رہتی" ــــ ظاہر ہے بیدی اپنے کردار موہن جام کے ذہن میں ڈوبی ہوئی باتیں لکھ رہے ہیں۔ بیدی شعور اور لاشعور کی کش مکش سے شروع ہی سے واقف تھے۔ انھیں کسی نے شعور کی رو کی تعلیم نہیں دی تھی۔ بیدی ایک ایسا فن کار تھا جس نے خود تعلیم، تجربے، سننے، دیکھنے اور سوچنے سے حاصل کی تھی۔ وہ عالم نہیں تھے مگر سماجی علوم کی کئی اہم کتابیں پڑھ چکے تھے۔ وہ انگریزی سے اتنا واقف تھے کہ لاہور میں انگریزی نظمیں لکھتے تھے۔ ہاں وہ خاموش، صبر آزما اور گمبھیر شخصیت کے مالک تھے!
کہانی کا اختتام بھی دلچسپ ہے۔ موہن جام اپنی منہ بولی "بہن" اجلا سے راکھی بندھوانے جاتا ہے۔ اجلا کا شوہر رام گدگری موجود ہے۔ یہ منظر دیکھیے ــــ یا پڑھیے قیمتی ساڑھی اور سو روپے کا نوٹ موہن راکھی کے ساتھ اجلا کو پیش کرتا ہے ــ "رام گدگری کی آنکھیں تھوڑی دیر کے لیے پھیلیں پھر معمول کی سی ہوگئیں ...... دونوں کے بدن میں ایکا ایکی کہیں ہاتھ چھو جانے سے بجلی سی دوڑ گئی" ــــ موہن جام خاموشی سے چلا جاتا ہے اور ذہین قاری سمجھ جاتا ہے کہ موہن جام اور اجلا اس تہوار کے بہانے "ایک" ہو جائیں گے۔ Knack کا آخری سین اتنا پُر معنی نہیں ہے جتنا کہ بیدی کا افسانہ۔!
'کلیانی'، کا تفصیلی جائزہ' میں انگریزی مضمون اور اپنے تیسرے اُردو مضمون میں

لے چکا ہوں۔ بیدی نے یہ افسانہ سب سے پہلے احمد ندیم قاسمی کو بھیجا تھا مگر شائع ہونا تو کجا رسید تک نہیں آئی۔ جمیل جالبی صاحب نے نیا دور میں شائع کیا تھا۔ یہ زمانہ خاصا ہنگامہ خیز تھا۔ بیدی پر طرح طرح کے "الزام" لگائے جاتے تھے کہ وہ منٹو کے علاوہ کے یعنی جنس (sex) کو زیادہ استعمال کر رہے ہیں اور لوگ جوانی میں لکھی ہوئی نظم "طوائف" بھول گئے تھے۔ جذبی کی یہ نظم آج بھی مجھے یاد ہے اس کا ایک شعر پڑھیے:

تو گرا دے گی مجھے اپنی نظر سے ورنہ
تیرے قدموں میں تو سجدہ بھی روا ہے مجھ کو

اس کہانی میں بھی مرد ہار جاتا ہے اور عورت یعنی طوائف جیت جاتی ہے۔ میں نے آج کے دور کے بارے میں عرض کیا ہے

بن گئی بازار یہ دنیا تمام
اس زمیں کو بیچتا پھرتا ہے کون؟

"جنازہ کہاں ہے"۔ مجھے حیرت نہیں ہے کہ وارث علوی صاحب اس افسانے کو پسند کرتے ہیں مگر آج تک اس کا تجزیہ نہیں کیا اس لیے کہ بیدی نے بمبئی میں مزدوروں کی مظلومانہ، بے کس اور پریشان کن زندگی کی جھلکیاں پیش کی ہیں اس کے چند جملے پڑھیے:

"بعض وقت تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کسی چیز، کسی جذبے کی ضرورت سے زیادہ نفی کرنا ہی اُسے قبول کرنا ہے۔ ہندو جتنا زیادہ اس دنیا کو مایا سمجھتا ہے اتنا ہی وہ پیسے کا پجاری ہے۔ ہندوستان میں کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس نے دولت کو ایک دیوی، لکشمی دیوی نہ بنا دیا ہو اور ایک گندے اور بھونڈے طریقے سے اُس کی پوجا نہ کی ہو وہ پوجا میں اس کی پوجا کرتا ہے۔ دیوالی میں پوجا دسہرے میں اپنی کار پر صد برگ کے ہار ڈالتا ہے جو دنیا کا کوئی بشر نہیں ڈالتا۔ کیسے مورتی کی پوجا اور پیسے کی پوجا آپس میں گڈمڈ ہو گئے۔" (ہاتھ ہمارے قلم ہوئے۔ صفحہ ۲۰)

اسی کہانی کے چند جملے پڑھیے :

"بیس پچیس آدمی سر گرائے ہوئے جا رہے تھے" ——"تھوڑا آگے اُن سے کچھ ہی فاصلے پر تیس پینتیس آدمی اور بھی دکھائی دیے جو ویسے ہی سر جھکائے ہوئے جا رہے تھے" —— "ضرور ان کا کوئی بہت ہی محبوب، بہت ہی چہیتا مر گیا ہوگا ورنہ سوائے لیڈر کے ایک عام آدمی کے جنازے کے ساتھ بمبئی میں اتنے لوگ کہاں جمع ہوتے ہیں۔ میں نے گھوم کر دیکھا لیکن مجھے کوئی جنازہ دکھائی نہ دیا—! ہمت کر کے میں نے ان میں سے ایک سے پوچھا—"آپ لوگ . . . جنازہ کہاں ہے —؟"

"جناجا" اُس نے حیرانی سے کہا — "ہاں ہاں جناجا — ارتھی — کوئی مر گیا ہے نا؟" "نہیں —" اُس نے ہر قسم کے جذبے سے عاری، بے رنگ سا چہرہ اوپر اُٹھائے، میری طرف دیکھتے ہوئے کہا — "ہم لوگ مجور ہوتا — مل سے آیا نا — کیا؟" میں اسی طرف جا رہا تھا لیکن معلوم ہوتا تھا انہی لوگ کے ساتھ جا رہا ہوں جن کا جنازہ بھی غائب ہے —!" (ہاتھ ہمارے قلم ہوئے۔ صفحہ ۲۰۶-۲۰۵)

اس افسانے کا تجزیہ کرنے میں سرمایہ دارانہ نظام کی ساری استحصالی ترکیبوں کا راز کھل جاتا ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہندوستان تیسری دنیا کا ایک غریب ملک ہے اور سرمایہ داروں کے آگے کشکول لیے کھڑا ہے :-

"صرف اک حرفِ دُعا ہے اور سائل کچھ نہیں !"

"چشمِ بد دور" لکھنے کے بعد بیدی صاحب میرے پاس تشریف لائے تھے اور کہا تھا کہ میں نے اس کہانی میں تمھارا ادھورا نام استعمال کیا ہے کیونکہ تم ادھورے خاکے لکھتے ہو۔ یہ کہہ کر وہ ہنسنے لگے۔ میں آج اس کہانی کا تجزیہ کرنا مناسب نہیں سمجھتا البتہ جذبی صاحب کا ایک پرانا شعر میرے ذہن میں گونجنے لگا ہے وہ لکھ دیتا ہوں :

اِن بجلیوں کی چشمک باہم تو دیکھ لیں
جن بجلیوں سے اپنا نشیمن قریب ہے

بیدی نے میرے پرچے اظہار کے لیے ایک کہانی "بولو" لکھی تھی۔ یہ پرچہ ۱۹۷۵ء کے شروع میں شائع ہوا تھا۔ بیدی کا خطبۂ صدارت ہماری زبان کے ۲۵ جون ۱۹۷۵ء میں دیکھا جاسکتا ہے۔ بیدی نے ایک مضمون میں لکھا ہے: "افسانہ ایک شعور، ایک احساس ہے جو کسی میں پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ اسے تو محنت سے حاصل کیا جاسکتا ہے لیکن حاصل کرنے کے بعد بھی دست بدعا ہی رہتا ہے۔

مُدتوں بعد "بولو" پڑھی۔ پہلے میں اپنا وہ تجزیہ پیش کروں گا جو میں نے دس برس پہلے لکھا تھا —— "اور واقعی بیدی کا فنی شعور ان افسانوں میں پوری طرح جلوہ افروز ہے اور ایسا گہرا تاثر رکھتا ہے کہ ہم مدتوں بعد بھی اُنھیں پسند کیے بغیر نہیں رہ سکتے، ساری لسانی کرتب بازیاں، ساری تکنیکی پیچیدگیاں اور ساری ذہانت بیکار جاتی ہے اگر فن اپنی پوری تابناکی کے ساتھ ہمیں متاثر نہ کرے — یہی بیدی کا آرٹ ہے" —— "بیدی کی ایک اور کہانی کا ذکر ضروری ہے یہ ہے "بولو" (فیض کے دونوں مصرعے یاد رکھیے۔ بول کہ لب آزاد ہیں تیرے — بول زباں اب تک تیری ہے) "بولو" میں پولیس کے تیسرے درجے کے مظالم کی پوری تفصیل پہلی بار کسی اور افسانہ نگار نے لکھی تھی لیکن اس کا موضوع بالکل ہی مختلف ہے۔ وِنائیک اس کہانی کا انٹی ہیرو کسی لالچ، کسی عشق اور کسی فائدے کے لیے قتل نہیں کرتا۔ جب وِنائیک ان کی مار سے پاش پاش نہیں ہوتا تو وہ اچھی طرح پیش آتے ہیں، وِنائیک کہتا ہے "میں تمھاری مار سہہ سکتا ہوں پیار نہیں۔ جب جرح کرتے کرتے انسپکٹر گیتے اس منزل پر پہنچتے ہیں"؛ کرانتی کار گپتے نے تضحیک کے انداز میں کہا "بلیک پینتھر جے گوبڑا کے ہیرو —" "میں ان سب کا باپ ہوں وِنائیک نے ایک دم ایکسائیٹڈ ہوتے ہوئے کہا "میں نے بے قصور کو مارا ہے۔ پھر اسی دم بولا "ان کا باپ اور تمھارا پوہنا (داماد) .... جانتے ہو تمھارے جرم کی سزا موت ہے اور وِنائیک نے سر ہلایا "اسی لیے تو یہ سب کر رہا ہوں تم مجھے مارنا

چاہتے ہو اور میں مرنا چاہتا ہوں بولو جیت دونوں میں کس کی ہے؟— بجز اس یہ ہے کہ اب تم میرے ساتھ کچھ اور لوگوں کو بھی مارنا چاہتے ہو جیسے ایک آدمی کو مارنے سے تمھارے قانون کی بھل دور نہیں ہوگی.... بیدی کی یہ کہانی خاندانی اور سماجی دائرے سے نکل کر ریاستی مظالم کی ایک انوکھی کہانی ہے....

ونائیک تو گھاسلیٹ (مٹی کا تیل) کے ٹینکر کے پیچھے لٹک کر ٹپکتے تیل کو ایک ڈبے میں جمع کر رہا تھا اور وہ چوری کے الزام میں پکڑا گیا تھا اور اُسے ضمانت پر رہا کرانے شکو بائی آئی تھی اور ایک غریب عورت کیا ضمانت دے سکتی ہے؟ —— اپنا جسم — ! اور وہ پولیس اسٹیشن پر ضمانت بصد مجبوری دیتی ہے۔ ونائیک رہا ہو کر اپنے علاقے کی سب سے معصوم عورت کو قتل کر دیتا ہے۔ خود جیل میں تیسرے درجے کی اذیتیں سہتا ہے اور انجام — پھانسی — بیدی نے "بولو" کی تکنیک میں فلمی فلش بیک کو استعمال کیا ہے۔ کہانی جہاں ختم ہوتی ہے اصل میں وہیں سے پھر شروع ہوتی ہے۔ اس میں بیدی نے سماج، اس کے قوانین اور انسانی قدروں کی شدید پامالی کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے۔" (قلم/۴، صفحہ ۲۹) —— اب اِس بار پڑھے ہوئے جملوں کو پڑھیے —"انسان کے اندر کا ڈر باہر آکر دیواروں پر مصوّر ہو گیا تھا۔ ان تجریدی تصویروں کے سامنے چینی، جاپانی ڈریگن، تبتی مہا کال، افریقی ہیولا وغیرہ کچھ بھی نہ تھے، چھت پر جو شکلیں بنی ہوئی تھیں، انھیں دیکھ کر تو کوئی معصوم سے معصوم بھی چلّا اُٹھتا — حوالات کی سلاخوں کے پیچھے سے حبس باہر جھانک رہا تھا" — ایشے اور اس کا میاں برہمن تھے۔ شکو اور اس کے ماں باپ کولی جو ڈاکٹر امبیڈکر کی شہ پر "بدھی" ہو گئے تھے اس پر بھی لا پذیر ہندو سماج انھیں عزت سے بلانے کے بجائے بدھو کہتا تھا۔ موقع پڑتے ہی ان کی جھونپڑیوں تک جلا دیتا تھا۔ انھیں جسمانی اور روحانی عذاب پہنچانا گویا بدھ ہو جانے پر بھی یہ لوگ اچھوت کے اچھوت ہی رہے۔ حالانکہ تاریخ کے دھندلے ادوار میں انہی کوئی ماہی گیر لوگوں کی ایک حسینہ گلس گندھا نے پانڈوؤں کے باپ سے شادی کی تھی اور آج جن لوگوں کے سامنے انھیں سر جھکانا پڑتا ہے ان کی ماں بنی تھی۔"

"عربوں کا خون مل گیا تھا جو بھارت کے پچھمی ساحل پر تجارت کرنے کے لیے آئے تھے ان کے کارن نہ صرف ایشے کا رنگ سرخ و سپید تھا جلد ریشمی بلکہ آنکھیں بھی عرب ساگر کی طرح سے زمردین ہوگئی تھیں ۔" — جب صابر جابر کے سامنے تن جائے تو بڑے بڑوں کی بولتی بند ہو جاتی ہے ۔" — اس کی زلفیں وہم کی طرح سے لمبی، آنکھیں گمان کی طرح دھندلی اور بدن یقین کی طرح سخت تھا —"

"خدا" تھوڑی سنسکرت اور عربی میں شدید کرتا رہتا تھا اور لیس معلوم ہوتا تھا کہ اسے ایک ہی زبان آتی ہے جس کا نام ہے — آہ —" (مکتی بودھ، صفحات ۱۰۳-۹۵؛ اشاعت دسمبر ۱۹۸۲ء) بیدی کی اس کہانی میں سارا غصہ منجمد ہوکر لاوے کی طرح بہہ نکلا ہے اور آج جب پولیس مظالم اپنی انتہا پر پہنچ چکے ہیں تو یہ کہانی ہم سے روز سوال کرتی ہے "تم کیا کر رہے ہو — بولو — ؟ یہ کہانی مشہور فلم "اردھ ست" سے بہت پہلے لکھی گئی تھی !

میرے ادبی مجلہ اظہار کے لیے بیدی نے دو اور کہانیاں لکھیں نند لال (مکتی بودھ) ۱۹۷۵ء میں اور "ایک باپ بکاؤ ہے" ۱۹۷۷ء میں خود بیدی ان کہانیوں کی کتابت پڑھنے اور پریس میں چھپتے وقت دیکھنے آتے تھے کتنی ہی بار ان میں کچھ کچھ تبدیلیاں کی گئی تھیں۔ میں نے ایک عرصے تک کتابت شدہ اوراق بچا کر رکھے تھے مگر نقل مکانی کی وجہ سے کہیں کھو گئے — "مکتی بودھ" اور "ایک باپ بکاؤ ہے" دونوں نجی کہانیاں ہیں شاید اسی لیے حضرت وارث علوی نے اپنے کتابچے میں ان کے تجزیے نہیں کیے یا یہ بھی ممکن ہے کہ صفحات کی تعداد نے انھیں مجبور کیا ہو کہ وہ کہانیوں کی طرف توجہ نہ دیں — ! میں نے یہ کہانیاں پھر پڑھیں۔ بیدی ہمیشہ سے نجی مشاہدے، محسوس خیالات، ذہنی تفکرات میں گرفتار اور معاشی پریشانیوں میں الجھے افراد کی کہانیاں لکھتے رہے ہیں۔ یہ دونوں کہانیاں بھی ناکام اور مجبور انسانوں کے دکھ و درد کی روداد ہیں۔ دونوں موسیقار کے بارے میں ہیں۔ "مکتی بودھ" شہرت کے بام سے گرتا ہے اسی طرح گاندھرو داس بھی۔ دونوں فلمی دنیا میں شہرت حاصل کر کے

رسوا اور بدنام ہوئے ہیں۔ مکتی بودھ خودکشی کر لیتا ہے جب "کامیابی" اس کے گھر پر انتظار کر رہی ہوتی ہے اور گاندھرو داس اپنے کو فروخت کر دیتا ہے۔ یہ دونوں کہانیاں اُس وقت لکھی گئی تھیں جب واقعی بیدی معاشی اور ذہنی بحران سے گزر رہے تھے آج ان کہانیوں کو پڑھتے ہوئے احساس ہوتا ہے شہرت بھی ایک طرح کا سراب ہے میں نے نوجوانی میں ایک نظم 'شہرت' لکھی تھی۔ اس کے دو مصرعے سنیے یا پڑھیے۔ آج اس کی کتنی تصویریں دیواروں پر لٹکی ہیں ——— پنساری اس کاغذ میں دے گا آٹا دال نمک!

بیدی کی آخری کہانی کے چند جملے پڑھیے —"گاندھرو داس کی تان اُڑتی ہی صرف اس لیے تھی کہ دمینتی اس کے سنگیت سے بھرپور نفرت کرنے والی بیوی گھر میں موجود ہے اور اندر کہیں گاجر کا حلوا بنا رہی ہے اور دمینتی کے لیے یہ احساس ہی تسلی بخش تھا کہ اس کا مرد جو برسوں سے اُسے نہیں بُلاتا، ساتھ کے بستر پر پڑا شراب میں بدمست خراٹے لے رہا ہے کیوں کہ خراٹا ہی ایک موسیقی تھی جسے گاندھرو کی بیوی سمجھتی تھی۔" —— اس جملے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ میاں بیوی میں کتنا تفاوت تھا— جمنا (دروے کا ملازم ہے جس نے ایک باپ خریدا ہے) "اگر انسان کے زندہ رہنے کے لیے پھل پھول اور پیڑ ضروری ہیں۔ جنگل کے جانور ضروری ہیں۔ بچے ضروری ہیں تو بوڑھے بھی ضروری ہیں ورنہ ہمارا آیکولاجیکل بیلنس تباہ ہو کر رہ جائے —— اگر جسمانی طور پر نہیں تو روحانی طور پر بے وزن ہو کر انسانی نسل ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے (مکتی بودھ صفحات ۶۰۔۵۲۔۵۲) اور یہ آخری کہانی بھی بوڑھے کی مدافعت کی آخری کوشش تھی۔ آج بڑے بڑے شہروں میں خوش حال لوگوں کے خاندان اپنے والدین کو سینی ٹوریم میں داخل کرتے ہیں مگر غریب بوڑھے مردوں اور بوڑھی عورتوں کو پوچھنے والا کوئی نہیں۔!

(۷)

وارث صاحب لکھتے ہیں: "باقر مہدی کی دوستی کے باوصف بیدی نارنگ کی بڑی عزت کرتے تھے (کتابچہ، صفحہ ۲۰)۔ یہ فقرہ چہ معنی دارد— ۵ر جون ۱۹۹۴ء کو

سردار جعفری نے سرِ محفل کہا تھا: "اس کمبخت مسلمان (باقر مہدی) کی حمایت سردار راجندر سنگھ بیدی کرتے تھے —— یہ کوئی کارنامہ نہیں ہے۔ مگر میں نے ۱۹۵۹ء پروگریسو رائٹرز ایسوسی ایشن کو ختم کر دینے پر زور دیا تھا اور بیدی اور قیسی نے میری حمایت کی تھی۔ میں یہ ذکر آئندہ بیدی پر کام کرنے والوں کے لیے لکھ رہا ہوں۔ سالہا سال تک میں نے بیدی کو استالینی ترقی پسندی (سردار جعفری وغیرہ) اور بعد میں نارنگ کی جدیدیت سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ پتہ نہیں کہاں تک کامیاب ہو سکا ہوں۔

اُردو زبان نیم جاں ہے، کل کیا ہوگا کون جانے؛ راجندر سنگھ بیدی ایک بہت اہم فکشن لکھنے والے ادیب تھے۔ میں نہیں جانتا آئندہ اُنھیں "عظیم" کہا جائے گا یا نہیں؛ میں تو اتنا جانتا ہوں کہ وہ اپنے ارتقار کے ساتھ ساتھ سربلند ہوتے گئے افسوس اِس کا ہے کہ میری ملاقات اُن سے ہمیشہ ادھوری رہی، دیکھیے آگے کیا ہوتا ہے؟ ■■

حواشی

۱۔ تصوف مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی ایک اہم شاخ ہے۔

۲۔ ایک فرانسیسی انقلابی تھا۔ پیدائش ۱۹۲۵ء، وفات ۱۹۶۱ء

۳۔ یہ کتاب Myth and Reality ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

۴۔ یہ خاکہ ۱۹۷۷ء میں لکھا گیا تھا اور اظہار/۴ میں شائع ہوا تھا۔

۵۔ Chetana

۶۔ اس کو ہندوستانی روپ کوے کر مشہور ہدایت کار گووند نہالنی نے نئی فلم "جزیرے" بنائی ہے۔

منٹو — ایک رویّہ

شمس الحق عثمانی

یادش بخیر — منٹو کے آخری شہر لاہور کی وہ دوپہر — ماہ مئی ۱۹۶۹ء
کی کوئی درمیانی تاریخ تھی — جب میں قبرستان میانی صاحب میں خود منٹو کا
لکھا ہوا معروف کتبہ، پتھر کی چھاتی میں گُدا دیکھ رہا تھا:

۷۸۶

یہاں سعادت حسن منٹو دفن ہے
اُس کے سینے میں فنِ افسانہ نگاری
کے سارے اسرار و رموز دفن ہیں —
وہ اب بھی منوں مٹی کے نیچے سوچ رہا
ہے کہ وہ بڑا افسانہ نگار ہے
یا خُدا۔

ایک نوجوان کی آٹو گراف بک پر ۱۸/اگست ۵۴ء کو لکھے گئے یہ فقرے صرف
پانچ مہینے میں کاغذ سے پتھر تک پہنچ گئے۔

منٹو "بمبئی چھوڑ کر... غالباً سات یا آٹھ جنوری ۱۹۴۸ء کو یہاں لاہور پہنچا
" اور تقریباً سات سال بعد ۱۸/جنوری ۱۹۵۵ء کو "منوں مٹی کے نیچے" پہنچ گیا۔

قبرستان پر چلچلاتی مٹی کی تیز دھوپ سے میری آنکھیں چُندھیا گئیں۔ چند لمحوں کے لیے بند ہوئیں تو ذہن کی سطح پر منٹو کی تحریر "زحمتِ مہرِ درخشاں" کے کچھ ٹکڑے تیر رہے تھے :

"بمبئی چھوڑ کر کراچی سے ہوتا ہوا غالباً سات یا آٹھ جنوری ۱۹۴۸ء کو یہاں لاہور پہنچا۔ تین مہینے میرے دماغ کی عجیب و غریب حالت رہی۔ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ میں کہاں ہوں۔ بمبئی میں ہوں، کراچی میں اپنے دوست حسن عباس کے گھر بیٹھا ہوں یا لاہور میں ہوں جہاں کئی ریستورانوں میں قائدِ اعظم فنڈ جمع کرنے کے سلسلے میں رقص و سرود کی محفلیں اکثر جمتی ہیں۔

تین مہینے تک میرا دماغ کوئی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پردے پر ایک ساتھ کئی فلم چل رہے ہیں، آپس میں گڈمڈ: کبھی بمبئی کے بازار اور اُس کی گلیاں، کبھی کراچی کی چھوٹی چھوٹی تیز رفتار ٹرامیں اور گدھا گاڑیاں اور کبھی لاہور کے پُرشور ریستوراں — سمجھ میں نہیں آتا تھا، میں کہاں ہوں۔ سارا دن کرسی پر بیٹھا حالات میں کھویا رہتا۔

آخر ایک دن چونکا کیوں کہ جو روپیہ بمبئی سے اپنے ساتھ لایا تھا، کچھ تو گھر میں اور کچھ گھر سے دور کلفشن بار میں جذب ہو چکا تھا — اب مجھے قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ میں لاہور میں ہوں جہاں کبھی کبھی میں اپنے مقدمات کے سلسلے میں آیا کرتا تھا اور کرنال شاپ سے بہت سے خوبصورت چپل خرید کر اپنے ساتھ لے جایا کرتا تھا۔

میں نے سوچنا شروع کیا کہ اب کیا کام کیا جائے۔ استفسار کرنے پر معلوم ہوا کہ تقسیم کے بعد فلمی کاروبار قریب قریب مفلوج ہو چکا ہے۔ جن فلم کمپنیوں کے بورڈ نظر آتے ہیں، وہ اِن بورڈوں ہی تک محدود

ہیں —— بہت تشویش ہوئی۔ الاٹمنٹوں کا بازار گرم تھا۔ مہاجر اور غیر مہاجر دھڑا دھڑ اپنے اثر و رسوخ سے کارخانے اور دُکانیں الاٹ کرا رہے تھے۔ مجھے مشورہ دیا گیا مگر میں نے اس لوٹ کھسوٹ میں حصّہ نہ لیا۔"

"گرد و پیش جدھر بھی نظر ڈالتا تھا، انتشار ہی انتشار دکھائی دیتا تھا۔ کچھ لوگ بے حد خوش تھے کیوں کہ اُن کے پاس ایک دم دولت آ گئی تھی۔ لیکن اس خوشی میں بھی انتشار تھا جیسے وہ بکھر کر ایک دن ہوا ہو جانے والی ہے۔ اکثر مغموم و متفکر تھے کیوں کہ وہ لُٹ پٹ کر آئے تھے —— مہاجروں کے کیمپ دیکھے۔ یہاں خود انتشار کے رونگٹے کھڑے دیکھے۔ کسی نے کہا، اب تو حالات بہت بہتر ہیں۔ کچھ عرصے پہلے کی حالت دیدنی تھی۔ میں سوچنے لگا اگر یہ حالات کی بہتری ہے تو ابتری معلوم نہیں کیسی ہوگی۔ غرض کہ عجیب افراط و تفریط کا عالم تھا۔ ایک کا قہقہہ دوسرے کی آہ سے دست و گریباں تھا۔ ایک کی زندگی دوسرے کے عالمِ نزع سے مصروفِ پیکار تھی۔ شکم سیری و بلا نوشی ساتھ ساتھ چلتی تھیں —— فضا پر مُردنی طاری تھی جس طرح گرمیوں کے آغاز میں آسمان پر بے مقصد اُڑتی ہوئی چیلوں کی چیخیں اُداس ہوتی ہیں، اسی طرح "پاکستان : زندہ باد" اور "قائدِ اعظم : زندہ باد" کے نعرے بھی کانوں کو اُداس اُداس لگتے تھے . . .

قریب قریب تمام درخت ننگے بُچے تھے۔ سردیوں سے بچنے کے لیے غریب مہاجرین نے اُن کی چھال اُتار کر اپنی کھال گرم کی تھی، ٹہنیاں کاٹ کر پیٹ کی آگ ٹھنڈی کی تھی۔ ان ننگے بُچے درختوں سے فضا اور بھی دلشکن حد تک اُداس ہو گئی تھی۔ بلڈنگوں کی طرف دیکھتا تھا تو ایسا محسوس ہوتا تھا، سوگ میں ہیں۔ ان کے مکیں ماتم زدہ تھے۔ بظاہر ہنستے کھیلتے تھے، کوئی کام مل جاتا تھا تو وہ بھی کرتے تھے مگر گویا یہ سب کچھ خلا میں ہو رہا تھا، ایک ایسے خلا میں جو لبالب ہونے پر بھی خالی تھا۔"

یہ تو اب یاد نہیں کہ قبرستان کی شکستی خاموشی اور میرا دھیان کس باعث ٹوٹے تھے اور میں کس طرح منٹو کی پائنتی سے ہٹ کر باہر آگیا تھا ــــ لیکن ـــــ اب بھی جب گرمیوں کے آغاز میں آسمان پر اُڑتی چیلوں کی چیخیں سنائی دیتی ہیں، کہیں کوئی ننگا بچا درخت نظر آتا ہے یا اطراف و جوانب کے بظاہر ہنستے کھیلتے لوگوں میں ہونکتے ہوئے خلا کا احساس ہوتا ہے تو منٹو کا وہ لاہور اور پھر منٹو کی آخری آرامگاہ ضرور یاد آتے ہیں۔ اِس وقت مجھے وہ کچھ تاثرات بھی یاد آرہے ہیں جو منٹو کی موت پر اُس کے معاصر ادیبوں نے سپردِ قلم کیے تھے اور منٹو کی سرتاپا فنکارانہ شخصیت کا احاطہ کرنے کی کوشش کی تھی۔

"زحمتِ مہر درخشاں" کے منقولہ تمہیدی حصّے کے بعد، منٹو نے بتایا ہے کہ اُس نے پاکستان میں پہلا افسانہ "ٹھنڈا گوشت" اور دوسرا افسانہ "کھول دو" کے عنوان سے لکھا تھا۔ یہ دونوں افسانے پڑھتے اور ان کے رموز و نکات پر غور کرتے ہوئے یاد آتا ہے کہ منٹو کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے محمد حسن عسکری نے اپنے ایک مضمون کی ابتدا اِس پارے سے کی تھی:

> "منٹو مرگیا۔ وہ میرا دوست تھا، اُس کے مرنے پر میں روؤں یا نہ روؤں، یہ میرا ذاتی معاملہ ہے۔ اُس کے متعلق ماتمی مضمون لکھتے ہوئے میں پوری سنگ دلی سے کام لوں گا یعنی منٹو ہی کی روایت پر عمل کروں گا۔ گاندھی جی، قائدِ اعظم، اختر شیرانی ـــــ تین آدمیوں کی موت پر میں نے منٹو کا عالم دیکھا ہے۔ ایسے موقعوں پر وہ رو بھی لیتا تھا۔ اُس پر آدھ آدھ گھنٹے کے لیے سکتہ سا طاری ہوجاتا تھا، لیکن پھر وہ گھر سے نکل پڑتا۔ سارے شہر کا چکر لگاتا۔ ایک ایک آدمی سے پوچھتا کہ تمھارا ردِّ عمل کیا ہے۔ پھر گھر آ کے مختلف پہلوؤں سے اُس واقعے پر غور کرتا، اُسے اُلٹ پلٹ کے دیکھتا، اُس کے اسباب و نتائج کا جائزہ لیتا اور کئی کئی دن تک اُسے یہ فکر لگی رہتی کہ

آخر اِس بات کے معنی کیا ہیں — شاید منٹو دوسری دنیا میں بیٹھا فرشتوں کو اپنی مَوت کا مطلب سمجھا رہا ہوگا۔ پھر میں کیوں رووُں ؟ منٹو کے دل میں ایک آگ سی جلتی رہتی تھی — وہ ہر چیز کا مطلب سمجھنے کو مضطرب رہتا تھا۔ میں آنسو بہا کے یہ آگ کیوں بجھاؤں ؟ وہ اُن لوگوں میں سے نہیں تھا جن کے مرنے پر آنسو بہا کے ہم اپنے فرض سے سُبک دوش ہوجائیں۔ منٹو ایسا آدمی نہیں تھا کہ ہم "خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں" کہہ کر اس کے سارے عیب نظر انداز کر دیں۔ اس کے افسانوں کے ساتھ، اُس کی خوبیوں کے ساتھ، اس کا ایک ایک گناہ بھی زندہ رہنا چاہیے۔ منٹو معاف کرنے یا معاف کیے جانے کے لیے پیدا نہیں ہوا تھا۔ منٹو کوئی کتا یا بلّی نہیں تھا کہ وہ آپ کے باورچی خانے میں سے دودھ پی جائے اور آپ اُسے معاف کر دیں۔ منٹو مرد تھا۔ وہ دنیا میں اوروں کی طرف سے یا اپنی طرف سے عذر خواہیاں کرنے نہیں آیا تھا، بلکہ اوروں سے اُن کے گناہ قبولوانے اور خود اپنے گناہ قبولنے آیا تھا۔ اُس نے تو ہم سب کے گناہ بھی اپنے کندھوں پر اُٹھا رکھے تھے۔ وہ بے چارہ تو مرا ہی اس بوجھ کے نیچے پس کے۔ میں اُس کی نیکیاں یاد دلا کے اُسے بُزدل ثابت نہیں کروں گا۔ منٹو ذمّے دار آدمی تھا۔ نئی نئی ذمّے داریاں اپنے سر لیتا تھا — سب سے بڑی ذمّے داری تو اُس نے سمجھنے اور سمجھانے کی مول لے رکھی تھی۔ یہ ہمّت آج اُردو کے کس ادیب میں ہے؟ یہ منٹو نہیں مرا، ایک طرزِ حیات مرا ہے۔"

محمد حسن عسکری کے اِس مضمون کا نہایت بلیغ اختتام درج کرنے سے پہلے، اچانک یاد آیا کہ منٹو کی مَوت پر کرشن چندر نے ان الفاظ میں اپنے

تاثرات کا اظہار کیا تھا:

"منٹو ایک بہت بڑی گالی تھا۔ اس کا کوئی دوست ایسا نہیں تھا جسے اُس نے گالی نہ دی ہو۔ کوئی پبلشر ایسا نہ تھا جس سے اُس نے لڑائی مول نہ لی ہو۔ کوئی مالک ایسا نہ تھا جس نے اُس نے بے عزتی نہ کی ہو۔ بظاہر وہ ترقی پسندوں سے خوش تھا نہ غیر ترقی پسندوں سے۔ نہ پاکستان سے خوش تھا نہ ہندوستان سے۔ نہ انکل سام سے خوش تھا نہ روس سے۔ جانے اُس کی مضطرب، بے قرار، بے چین روح کیا چاہتی تھی۔ اُس کی زبان بے تلخ تھی، اندازِ بیان تھا تو کسیلا اور خاردار، نشتر کی طرح تیز اور بے رحم لیکن آپ اُس کی گالی کو، اُس کی تلخ کلامی کو، اُس کے تیز نوکیلے خاردار الفاظ کو ذرا سا کُھرچ کر دیکھیے تو اندر سے زندگی کا میٹھا میٹھا رس ٹپکنے لگے گا، اُس کی نفرت میں محبت تھی، عُریانی میں ستر پوشی، آبرو باختہ عورتوں کی داستانوں میں اُس کے ادب کی عظمت پنہاں تھی۔ زندگی نے منٹو سے انصاف نہیں کیا لیکن تاریخ ضرور اُس سے انصاف کرے گی۔"

محمد حسن عسکری نے اپنے مضمون کے اختتامی حصّے میں لکھا ہے:

"... منٹو کی قسم کا فن کار، ہم جیسے عام لوگوں کے لیے ایک ڈھال کا کام دیتا ہے۔ زندگی کی جن زہرہ گداز حقیقتوں کا شعور حاصل کیے بغیر ہم ٹھیک طرح زندہ نہیں رہ سکتے 'انھیں' ہمارے بجائے، اس قسم کا فن کار محسوس کر کے، ہمیں بتاتا ہے۔ یعنی وہ ہماری طرف احساس کی اذیت اُٹھاتا ہے۔ اگر ایسا فن کار ہمارے درمیان نہ رہے تو پھر یہ ذمّے داری اپنی اپنی بساط بھر ہم سب کو قبول کرنی پڑتی ہے۔ منٹو کے بعد یہ بوجھ ہمارے کاندھوں پر آپڑا ہے۔ جب تک انوری زندہ رہا آسمان سے جو بلا بھی آئی انوری کے گھر کا پتہ پوچھتی ہوئی آئی۔ اب میرے اور آپ کے

ادب میں کردار سے کرداریات تک

عتیق اللہ

انگریزی لفظ Character بمعنی کردار، یونانی لفظ Kharacter سے مشتق ہے۔ بمعنی کندہ کرنا، نقش کرنا۔

مجازاً امتیازی نشان، خاصہ یا خاصیت، علامت، نفسی عمل، نقطۂ نظر۔

کسی ایک یا بہت سی ممکن التشخص علامات وخصوصیات کا مجموعہ۔

کسی فرد، سماج، طبقے یا نظریہ ورجحان کا امتیازی اسلوب۔

افراد کے مابین وہ امتیازی تشخص جو طبیعت وعادت نیز کسی نہ کسی حرکت، عمل اور برتاؤ کی تفریق کی بنیاد پر واقع ہو۔

یک کرداری خاکہ نگاری/خاکہ نگاری کے لیے Charactery یا Character Sketching بھی مستعمل ہے۔ Characterology کرداریات کے معنی میں ہے جب کہ Characterization کے مترادف کے طور پر کردار سازی اور کردار نگاری جیسی اصطلاحیں رائج ہیں۔

تھیوفراسٹس (۳۷۰ ق م ۲۸۶ ق م) ارسطو کا لائق شاگرد تھا اس کی تصنیف مسمّٰی Ethical Characters تیس یک کرداری خاکوں پر مشتمل ہے۔ کردار نگاری یا خاکہ نگاری کے اعتبار سے یہ ایک بنیادی کام تھا جو صدیوں تک بالخصوص

سترہویں صدی کے خاکہ نگاروں اور انشائیہ نگاروں کے فن میں اصلی اور ابتدائی نمونے کے طور پر مثال بنا رہا۔

تھیوفراسٹس کو انسانی طبائع۔ اُن کی گوناگوں عادتوں، خصلتوں، گرہوں، خوبیوں اور خامیوں کے مطالعے میں گہری دلچسپی تھی۔

آدمی اپنے نفس میں جہاں واحد ہے بہ لحاظ طبع مجموعۂ اضداد بھی ہے۔ وہ خود کائنات کا نمائندہ بھی ہے اور آپ اپنے میں کائناتِ صغریٰ بھی۔

تھیوفراسٹس نے اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر انسانی فطرت کی مختلف صورتوں جیسے فخر و مباہ۔ بخل، حماقت اور خوشامد وغیرہ کی لفظی خاکہ کشی بلکہ تجزیہ کیا ہے وہ بڑی نفاست اور شائستگی کے ساتھ انسانی عیوب کی نقاب کشائی کرتا اور کرداری نمونوں کی بوالعجبیوں کو ہمدردانہ فہم کے ساتھ مذاق کا موضوع بناتا ہے۔ یہ بوالعجبیاں تقریباً تمام انسانوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ مشترک قدر کے طور پر کارفرما ہیں۔

تھیوفراسٹس نہ تو فہم عامّہ کے مطابق تعصبات اور ترجیحات قائم کرتا ہے نہ انتہا پسندی کو روا رکھتا ہے اور نہ کلبیت (cynicism) کو معیار بناتا ہے۔ اگرچہ اس اعتبار سے یونانی ایلیے اس کا قریب ترین تجربہ تھے جن کے تاریک پہلوؤں کو اس نے کبھی لائق اعتنا نہیں سمجھا۔

کردار چونکہ ایک عمل ایک تفاعل کا حکم رکھتا ہے اس لیے ڈرامائیت بھی تھیوفراسٹس کے احضار میں ایک بڑی خوبی کے طور پر نمایاں ہوتی ہے۔

جو لوگ اپنے عیب کے غلام بنے رہتے ہیں تھیوفراسٹس انھیں یہ مشورہ دیتا ہے کہ اپنے کردار پر خود غالب آنے کی سعی کریں اور اپنی زندگی کا راستہ خود بنائیں۔

یونانیوں کے نزدیک کائنات کا مرکز انسان تھا اس لیے اس کی فطرت اس کے اوہام، اس کی رسائیاں نارسائیاں، اس کے محاسن اس کے عیوب جیسے پہلو اس کے مطالعے کے جلی عنوانات تھے، یونانی جبر و قدر کے بھی قائل تھے اور

اکثر انفرادی اور اجتماعی تباہی کو تقدیر کے جبر، عتابِ الٰہی یا خود انسانی فطرت کی کسی خامی کا نتیجہ بتاتے تھے اسی لیے Know thy self یعنی خود کو پہچانو ان کا کلمہ تھا اور یہی عبارت ڈیلفیا کے منادر پر بھی علی العموم نقش ہوا کرتی تھی۔ Self کا کلمہ مجازی معنی میں مجموعاً انسان کی اپنی ہستی، ذات اور خودی کے علاوہ اس کی اہلیت اور نااہلیت، اس کی آگہی اور ناآگہی اس کے اختیارات و اجبار جیسی نوعیتوں کی طرف راجع ہے نیز وسیع تر فطرت اور موجوداتِ عالم کے تناظر میں اس کی موجودگی اور معدومیت کا مفہوم کیا ہے؟ جیسے سوالات پر مہمیز کرتا ہے۔

تھیوفراسٹس بھی انسانی عیوب کو جبلّی یا نسلی یا غیر مبدّل نہیں بتاتا بلکہ آدمی جہاں اتنا کمزور ہے کہ اپنے عیوب کا غلام بن جاتا ہے وہاں وہ اتنا قادر بھی ہے کہ انھیں اپنا محکوم بھی بنا سکتا ہے۔

شخصیت اساس نظریۂ اخلاط : Theory of Humours بھی بعض مصنّفین کے کردار سازی کے عمل پر اثر انداز ہوا ہے۔

یونانی طریقِ علاج میں ان چار رطوبتوں Fluids (خون، بلغم، صفرا، سودا) کو بنیادی درجہ حاصل تھا، جنھیں اخلاط Humours کہا جاتا ہے۔ کسی شخص کے کردار، افتادِ مزاج طبیعت اور میلان کے تعیّن میں اخلاط اہم کار انجام دیتے ہیں ایک مثالی کردار یا مزاج ان اخلاطِ اربعہ کے باہمی توازن کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ان اخلاط میں بے اعتدالی یا عدم توازن کسی ایک خلط کی فزونی اور تجاوز یا ایک کے دوسرے پر تفوق سے نہ صرف جسمانی امراض پیدا ہوتے ہیں بلکہ ذہنی اور اخلاقی توازن بھی بگڑ جاتا ہے۔ مثلاً :

تجاوز یا غلبہ	شخصیت کے اقسام	کردار (امتیازی خصوصیات)
خون	دموی	جوشیلا، مستعد، سرگرم، زندہ دل، عاشقانہ، مشفقانہ، بامروت، مسرت بخش

بلغم	بلغمی	مٹھا، ٹھس، ڈرپوک، غیر ذمے دار بزدلانہ، ذہانت میں کمتر
صفرا	صفراوی	حاسدانہ، منتقمانہ، کینہ پرور، ضدّی تودرا، مضطرب، بے صبر، غصیلا
سودا	سوداوی	خفقانی، افسردہ، محزون، دور بیں نہایت درجہ مستغرق، حساس، طنزیہ

ڈراما ئی ٹائپ کرداروں میں محولہ بالا اوصاف کی نمائندگی دیکھی جاسکتی ہے۔ بالخصوص اخلاطی طربیہ Comedy of Humours میں کسی ایک خلط کے تجاوز کی بنیاد پر کردار کا تعین کیا جاتا ہے۔ بن جانسن نے سب سے پہلے اپنے اسی نظریۂ شخصیت کے مطابق اپنے کرداروں کی تشکیل کی تھی، ان میں ہر کردار کسی ایک جذبے سے مغلوب ہے۔ اور یہ غلبہ ہی اس کی رغبت اور رجحان کا تعین کر دیتا ہے۔ بن جانسن کے اخلاطی طربیہ Comedy of Humours: مسمّیٰ Everey man in his humour میں کٹلی، ویم، نویل، برین وورم اور جسٹس کلیمنٹ Every man out of his humour میں فیسٹی ڈیس برسک، فنگوسو، سارڈو ڈو اور پنٹاروولو وغیرہ اسی نوعیت کے کردار ہیں۔ اخلاطی کردار سازی کی یہ روایت ۱۸ ویں اور ۱۹ ویں صدی کے ڈراموں اور ناولوں میں بھی برقرار رہی۔

سترھویں صدی میں جب کلاسیکی مشاہیر کے شاہکاروں اور ان کی بصیرتوں کی پیروی عام تھی۔ جوزیف ہال ۱۵۹۴-۱۶۵۶ سر تھامس اووربری ۱۵۸۱ تا ۱۶۱۳ اور جان ارل ۱۶۰۱ تا ۱۶۶۵ نے یک کرداری خاکہ نگاری کے یونانی معیاروں کو اپنے لیے مثال بنا لیا۔ یونانیوں کی طرح ان ادیبوں کی حسِ مزاح بھی نفیس تھی اور مشاہدہ تیز تھا۔ تقریباً ان تمام خاکہ نگاروں کے عمل فن میں اخلاطی نظریۂ شخصیت کا گہرا اثر ہے۔ بالخصوص جان ارل کی تصنیف Characters اس نوعیت کی ایک نمایاں مثال ہے۔

یہ خاکے ذکاوت اور دور از کاریوں Conceits سے معمور ہیں۔ تلفیظ
میں اختصار، ارتکاز اور جامعیت ہے اور جو کم سے کم لفظوں میں زیادہ سے
زیادہ ذہانت بھر دینے سے عبارت ہے۔ یہ خاکے پڑھنے والے کے ذہن میں
فوراً نفوذ کر جاتے ہیں اور بڑی دیر تک اپنے تاثر کو برقرار رکھتے ہیں
بالخصوص ارل کے فن میں یہ تمام خوبیاں موجود ہیں۔ ارل ہی کو تھیوفراسٹس
کا صحیح جانشین بھی کہا جاتا ہے۔

انشائیہ Essay جیسی صنف جس کے ابتدائی آثار تھیوفراسٹس کے Chracters اور مارکس (Marcus) کے Meditations سے مشتق ہیں سولھویں صدی کے اواخر اور سترہویں صدی کے پہلے دہے ہیں بالترتیب مونٹین اور فرانسس بیکن کی ان مختصر مگر جامع تحریروں سے اپنی انفرادیت متوارہی تھی جنھیں فلسفیانہ مخاطبوں Philosophic Discourses کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ سولھویں تا اٹھارہویں صدی کے انشائیہ نگاروں کے لسانی اسالیب کو وزن و وقار عطا کرنے میں کردار نگاروں/خاکہ نگاروں کا بہت بڑا ہاتھ رہا ہے۔

سترھویں صدی تک خاکہ نگاری اور انشائیہ نگاری کی حدیں متعین نہیں
ہوئی تھیں، بیشتر خاکہ نگار، انشائیہ نگار بھی تھے۔ موضوعات کی تحلیل
میں جو نفسیاتی بصیرت اور باریک مشاہدہ نیز لسانی چابک دستی
اور فلسفیانہ مغالطہ سازی یک کرداری خاکوں میں دکھائی دیتی ہے
اسی جوہر سے انشائیہ نے بھی اپنی سمت مقرر کی۔

سترھویں صدی کے اواخر میں اڈیسن، اسٹیل، گولڈ اسمتھ اور جانسن نے اسم بامسمّیٰ کرداروں سے متعارف کرایا۔ یہ انشائیہ کردار Characters ایسے کہلاتے تھے اس قسم کی کردار نگاری کو خواص کے ساتھ عوام کی مقبولیت بھی حاصل تھی، یہ کردار نوعی اور یک رُخے Type تھے اور ان کا تعلق مخصوص افراد سے بھی تھا اور اس نئی روایت ہی نے انشائیہ اور کردار نگاری کی انفرادی تخصیصات کے تصور پر

مہمیز کی۔

لوک اور اسطوری قصوں، اولوالعزمانہ رومان پاروں، مہم جویانہ اور ماطراتی کہانیوں، اولیاء اور انبیاء کے واقعات، تمثیلوں، تمثیلیوں، مثالیوں، یونانی المیوں اور طربیوں، داستانوں اور حکایتوں پر مشتمل بیانیہ کی روایت کا ایک طویل ترین سلسلہ ہے جس کی جڑیں ماقبل تاریخ تک گہری ہوتی چلی گئی ہیں جو بیانیہ کے سفر ارتقا رہی کی تاریخ نہیں ہے کردارنگاری کے عمل ارتقا کی بھی تاریخ ہے۔ یک کرداری حاکہ نگاری/ خاکہ نگاری اس سفر ارتقا کا ایک اہم سنگ میل ہے۔

اٹھارویں صدی میں کردارنگاری نے ناول میں باقاعدہ ایک وسیع ترین فن کی صورت اختیار کرلی۔ اب خاکہ نگاروں کے کرداروں نے ناول جیسی ایک نئی اور دوسری صنف کے بطن سے نمو پائی تھی۔ ان کرداروں کا معاشرتی اور اخلاقی سیاق نسبتاً وسیع تھا کہ کس طرح مختلف خارجی آویزشیں یا اتفاقات وسانحات کسی فرد کے کردار کی سمت متعین کردیتے ہیں۔ ان کے ارادوں کے رُخ بدل دیتے ہیں، ان کی کایا پلٹ کردیتے ہیں اور وہ تقریباً مسخ ہوجاتے ہیں۔ کانگریو اور ڈفو کے بعد لیساگے، میریواکس، رچرڈسن اور فیلڈنگ کے ڈکنس اور ہارڈی تک ناول کے فن میں کردار کی تیزی سے بدلتی ہوئی ہیئتوں کو بخوبی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ ان ناولوں میں سانحہ اور کردار باہم غیرمنفصل ہیں۔

افسانوی ادب بالخصوص جدید افسانوی ادب، مغرب میں جس کا آغاز اٹھارہویں صدی کی آخری دہائیوں سے ہوتا ہے، معلوم کرداروں کے متفرق اسالیب سے بھرا پڑا ہے۔ عام زندگی اور عام حالات میں ہمیں سب سے زیادہ اسی قسم کے کرداروں سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارے لیے ان کی نوعیت معلوم کی ہے۔ معلوم کرداروں کا سب سے بڑا ماخذ انسانی معاشرہ ہے جو مختلف النوع اداروں اور اکائیوں کی شیرازہ بندی سے عبارت ہے اور جو بحیثیتِ نوعِ انسانی اپنی نہایت میں ایک وسیع تر وحدت

کا نام ہے۔ مگر دوسری سطح پر مذہب، نظریہ ملک مال، تہذیب، خاندان، ذات، پیشہ، عہدہ، طبقہ اور صنف کے اعتبار سے متفرق درجات میں منقسم بھی ہے۔ اسی تقسیم نے انسانیت کو دو واضح شقوں میں بانٹ دیا ہے 'ایک امیر دوسرا غریب' یا ایک مختار دوسرا مجبور' یا ایک آجر دوسرا اجیر۔ مرد اور عورت کی صنفی تخصیصات میں بھی حقوق و فرائض کی تقسیم اسی طرح قائم ہوئی ہے۔ چونکہ اس نوعیت کی درجہ بندی کی تاریخ گذشتہ سیکڑوں برسوں پر محیط ہے اس لیے ہر طبقے اور صنف کے ساتھ ان کی مخصوص خصوصیات، علامات، عادات اور اطوار بھی وابستہ ہو گئے ہیں، مثلاً ادنیٰ طبقے کی اخلاقیات، نفسیات اور ضروریات درمیانی طبقے یا درمیانی طبقے کی اخلاقیات اور نفسیات' اعلیٰ طبقے کی اخلاقیات اور نفسیات سے بڑی حد تک مختلف اور نہایت واضح تشخص کی حامل ہوتی ہے۔ اسی طور پر مرد اور عورت کے جذبات واحساسات، طبیعت اور فطرت کی بھی خانہ بندیاں کر دی گئی ہیں اور بعض محاسن مرد کے ساتھ تو بعض عیوب صرف اور صرف عورت کے ساتھ مخصوص ہیں مگر طبقاتی اعتبار سے بھی مرد و عورت کی اخلاقیات و نفسیات ان کی صنفی حیثیت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ افسانوی فن میں ان تخصیصات کی مثالیں عام ہیں۔ نذیر احمد، شرر، رسوا، پریم چند، زولا، رچرڈسن، بیدی، ڈکنس اور لارنس وغیرہ کے مرد اور عورت کے کردار حقیقت کے اسی جبر کا نتیجہ ہیں۔ انھی امتیازی علامات و خصائص کی بنیاد پر ہم ان کرداروں کو اپنے سے قریب تر محسوس کرتے ہیں۔

وہ کردار بھی عام معلوم شخصیتوں سے مماثل ہیں جن کی اصل لوک کتھاؤں اساطیر اور اولوالعزمانہ قصوں یا تاریخی و نیم تاریخی یا تلمیحی واقعات و حکایات میں دستیاب ہیں۔ یونانی ڈراموں سے لے کر کانریڈ اور سارتر کے افسانوی ادب تک، اخذ، تصرف اور مشابہت کی بے شمار مثالیں موجود ہیں' انہی میں ان سوانحی کرداروں کو بھی شامل کرنا چاہیے جو کم یا زیادہ ہمارے لیے معلوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس قسم کے کردار غیر معمولی فنی ادراک اور گہری نفسیاتی بصیرت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ سوانح اور تاریخ

کے موجود اور دستیاب حقائق وواقعات کی رعایتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے انھیں بڑی استادانہ مہارت کے ساتھ اس طرح توڑا مروڑا جاتا ہے کہ وہ ساری ٹوٹ پھوٹ کے باوجود حقیقت اور فن کے ممکنات سے متفاوت محسوس نہیں ہوتے جہاں یہ تفاوت واضح ہے، وہاں کردار بھی غیر دلچسپ اور بے جان ہو جاتا ہے۔ جیسے والٹر اسکاٹ کے رقیب (ولن) سنسنی، ہیجانی (میلوڈرامائی) ہیں اور اس کے دیگر مذکر ومونث کردار چوبی اور بے جان ہیں۔ یہی صورت عبدالحلیم شرر کے بیشتر تاریخی کرداروں کی ہے، مثلاً بیر کا تاریخی کردار سلامبو، قاضی عبدالستار کے صلاح الدین ایوبی کے برخلاف داراشکوہ کا کردار اپنی نوعیت میں مستعار ہونے کے باوجود زندہ اور فعال ہیں۔ عزیز احمد کے ناول ایک قطرہ خون کے حسین یا قاضی عبدالستار کا غالب بھی زندہ کردار بننے سے رہ گئے۔ جمیلہ ہاشمی کے ناول چہرہ بہ چہرہ روبرو میں قرۃ العین طاہرہ اور دشتِ سوس کے منصور حلاج کا کردار ماخوذ ہونے کے باوجود خلقی محسوس ہوتا ہے۔ اکثر تاریخی ناول نگاروں کا فن، ان کے ہیرو پرستار جذبات یا مذہبی عقیدت مندانہ جذبات کے غلبے کے باعث مناسب ارتقا پانے سے محروم رہ جاتا ہے۔

> کردار اور بالخصوص ماخوذ کرداروں کی از سرِ نو تشکیل وتعمیر میں روحانی یگانگت کی ایک حد قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ روحانی یگانگت اسی وقت مغالطے سے بری ہو سکتی ہے جب فن کار اپنی انا اور ذات کے حصار سے پرے ہو کر دیکھنے کی طاقت اپنے آپ میں پیدا کر لیتا ہے۔

معلوم کردار خواہ ماخوذ یا اکتسابی ہوں یا انسانی معاشرے سے مستعار، وہ کبھی مکمل فرد نہیں ہوتے۔ ہم توقع کرتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ زندگی سے قریب تر ہوں۔ ان کی خواہشیں، ان کے ارادے، ان کی کامرانیاں، ان کی ناکامیاں، ان کی مسرتیں، ان کے غم بالکل اسی طرح ہوں جیسے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان کا تجربہ کرتے ہیں۔ کہیں سیاہ وسفید نتائج کے اسباب واضح ہوتے ہیں، جیسا ہماری

عام زندگی میں ہوتا ہے اور کہیں انتہائی ناواضح۔ جہاں ناواضح ہوتے ہیں تقدیر کا جبر اور اس کے برخلاف انسان کی بے بضاعتی اور ناطاقتی یا نارسائی ایک جواز بن جاتی ہے۔ کہیں خود کردار اپنی بصیرت سوجھ بوجھ، علم و ارادے سے صورت حالات کو بدل دیتا ہے یا اپنے موافق کر لیتا ہے۔ یہی صورت افسانوی فن میں بھی نمایاں ہوتی ہے۔

حقیقت یا واقعیت افسانوی ادب میں فنی تقاضوں کے مطابق عمل آرا ہوتی ہے۔ اس میں بہت کم عام زندگی سا تسلسل اور رفتار برقرار رہ پاتی ہے۔ اکثر معمولی وقوعہ بھی کمیاب اور نادر محسوس ہوتا ہے کیوں کہ افسانہ نگار اسے اپنی ایک خاص ذہنی رَو کے تحت واقع اور موجود بناتا ہے، اور پھر ہمیں بہ یک وقت ایک یا بہت سی زندگیوں کا تجربہ ایک ہی ناول یا افسانے کی ہیئت کی حدود میں ہو جاتا ہے، گویا چند گھنٹوں میں ہم زندگی کا ایک وسیع تر سیاق اپنی گوناگوں پیچیدگیوں اور آویزشوں کے ساتھ اپنے اوپر منکشف کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عام زندگی میں ہم اس قسم کے کئی گوناگوں تجربوں سے بہ یک وقت دوچار نہیں ہو سکتے۔ یہی سبب ہے کہ افسانے کی دنیا اور افسانے کے کردار کتنی بھی حقیقی بنیادوں پر قائم ہوں بڑی حد تک غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں۔

کردار کی ادبیت و افسانویت کی بنا پر ہی اسے کسی شخص کا افسانوی نمایندہ کہا جاتا ہے اور اپنی تمام تر زندگی آمیزی اور حقیقت کیشی کے باوجود اس آدمی سے مختلف یا تبدیل شدہ ہوتا ہے جو خود سماج کی ایک اکائی ہے۔

افسانوی فن اسے از سر تو شخصیاتا اور بشر یاتا ہے۔ کہیں بعید معروضی طریقے سے جیسے فلابیر، موپاساں اور منٹو کا فن ہے یا ان فطرت نگاروں کی مانند جن کے کردار انسانی رشتوں اور خارجی قوتوں کے مسلسل دباؤ کے درمیان خود ایک مجسم طنز کی مثال بن جاتے ہیں جہاں انفراد اپنے ارادے کو بروئے کار لاتا ہے وہاں طنز کی نمو پذیر صورت کو شکست کا سامنا

کرنا پڑتا ہے یا طنز (Irony) انفراد پر غلبہ حاصل کر کے انفراد کو کسی المیے سے دوچار کر دیتا ہے۔ ہر دو صورت میں کردار کا انفراد اپنی موجودگی سے ہمیں باخبر رکھتا ہے۔ کردار کی موجودگی وہاں زیادہ موثر اور بامعنی ہوتی ہے جہاں مصنف کے بجائے وہ خود اپنا نمائندہ ہوتا ہے۔ اس کے کردار یا انفراد کا تشخص خود اس کی فکر، اس کا عمل اور اس کے ردِ ہائے عمل کرتے ہیں۔ مصنف کی ہمہ دانی یا مسلسل داخلی تجزیہ Interior Analysis کردار کی شمولیت و شرکت کو بے چارگی میں بدل دیتا ہے۔ وہ پھر اس کردار سے مختلف صورت میں نمایاں ہوتا ہے جو اس کی جدلیت کی کوکھ سے غیر متوقع طور پر نمو پذیر ہوتا ہے۔ رومانیوں نے جب نوکلاسیکی کرداریات کو رد کیا تو ان کا مقصد بھی اس عمومی انسانی ٹائپ کی نمائندگی کو صدمہ پہنچانا تھا جو معمول کا وظیفہ بن گئی تھی۔ جدید افسانوی فن کاروں نے ہنری جیمس کے ناول The Portrait of A Lady کے اسابیل آرچر جیسے نسبتاً آزاد کردار کی روایت ہی کی توسیع کی ہے۔

ہمیں اپنی عام زندگی میں فیلڈنگ کے ٹام جونز، ڈکنس کے ڈیوڈ، کاپر فیلڈ، ٹالسٹائی کی اینا کرینا، دوستوسکی کے میتا، فلابیر کی مادام بواری، ہارڈی کی ٹیس، رسوا کی امراؤ جان، پریم چند کے ہوری، ڈیک لنڈن کے مارٹن ایڈن، مارک ٹوئن کے ٹام سائر، قرۃ العین کی سیتا میرچندانی، راحت اور تنویر فاطمہ، عبداللہ حسین کے نعیم اور اسد، منٹو کی سوگندھی اور بابو گوپی ناتھ، بیدی کی رانو اور لاجونتی، ممتاز مفتی کا علی پور کا ایلی اور بانو قدسیہ کے قیوم جیسے کرداروں سے کبھی سابقہ نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کردار بہ یک وقت کئی خصوصیات کا پیکر ہے اور اس کے جائے وقوع نیز زمانۂ وقوع اور ہمارے موجود زمان و مکان کے مابین کہیں برسوں اور کہیں دہائیوں، کہیں میلوں اور کہیں کوسوں کا فاصلہ ہے۔ رچرڈسن یا جین آسٹن کے مونث کردار یا ہارڈی کی ٹیس یا جیوڈ، اب محض ایک خاص عہد کی اخلاقیات اور

معاشرت کی یادگار ہیں۔ البیر کاموکے ناول The Outsider کے ہیرو میورسل اور ڈکنس کے Black House کے مسٹر گپی دونوں جوان العمر ہیں اور دونوں ترسیل کے مسئلے سے دو چار ہیں۔ اپنی ماں کے ساتھ دونوں کا رشتہ بے جوڑ سا ہے۔ مگر دونوں کے کردار کا تاثر مختلف کیوں ہے؟ ایک سبب دونوں ناول نگاروں کے زمان و مکان کا فرق اور فاصلہ دوسرا دونوں کے تصورات میں زبردست اختلاف تیسرا ان کی ادبی تشکیل کو نوعیت۔ میورسل جیسے غیر جذباتی اور راست رو شخص کو گپی کی دنیا میں اور گپی کو میورسل کی دنیا میں رکھ کر دیکھا جائے تو دونوں کردار بہت جلد اپنی شخصیت سے محروم ہوجائیں گے ان کی زندگی اور ان کا ارتقاء ان کے اپنے جائے وقوع ہی میں ممکن ہے۔ سریندر پرکاش نے جب ہوری کو اپنے افسانے 'بجو کا' میں بازکش کیا تو ہوری کا نیا سیاق اصلاً ہوری کا نیا کردار ثابت ہوا۔ ترگنیف کے بزاروف کو زوربا کے سیاق میں رکھ کر دیکھیے تو دونوں کی انفرادیت یک لخت مسخ ہوجائے گی۔ عبدالصمد کے ناول دوگز زمین کے الطاف حسین اور ان کے خاندان کے افراد کی بناوٹ میں پریم چند اور ان کے عہد کی کردار سازی کے پیمانے تقریباً بے جوڑ ثابت ہوں گے۔

ای۔ ایم۔ فورسٹر نے کرداروں کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ مدوّر (Round) اور سپاٹ (Flat)۔ اول الذکر کو حرکی (Dynamic) اور عمودی، ثانی الذکر کو مجہول یا چوبی یا افقی کردار بھی کہا جاتا ہے۔ افسانوی فن میں مدوّر کردار اپنا ایک انفراد رکھتا ہے عموماً افسانے یا ناول میں اس کی حیثیت مرکزی یا کرداروں کے دیگر خوشوں سے تقریباً مختلف اور ممتاز ہوتی ہے۔ اس کے حرکات و اعمال نیز ردّ ہائے عمل کے طریقے بھی اپنے ہوتے ہیں۔ یہ اثر اندازی یک طرفہ نہیں ہوتی بلکہ

اس کی فکر اس کا ارادہ اور اس کا عمل دیگر اشیا و حقائق پر بھی اثر انداز ہوتا ہے جو جنس نامیہ ہے وہ مسلسل تبدیلی اور ارتقا کے عمل سے گزرتی ہے۔ مدوّر کردار، خواہ اس کا انجام کتنا ہی بد، عبرتناک

یا حیران کُن کیوں نہ ہو اپنے ضمیر کے مطابق عمل کرتا اور اپنی آواز میں بات کرتا ہے۔

جین آسٹن کے کردار مثلاً مسٹر کولنس، مس بیٹس یا جون تھورپ کی اپنی انفرادیتیں متعین ہیں۔ یہ کردار اپنے نمایندے آپ ہیں۔ نمایندگی کردار کو تابع مہمل بنادیتی ہے بلکہ کردار کے فرد کو مسخ کردیتی ہے۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ رچرڈسن کی طرح آسٹن اور ہمارے یہاں بیدی کے مذکر کرداروں کے خلاف مونث کردار غیر معمولی نفاست و تکمیل کا نمونہ ہیں۔

جیورج ایلیٹ کی مس بروک بھی ایک جان دار حقیقی اور خلقی کردار ہے جو اپنی فکر، عمل اور گفتار میں واضح اور اپنی اندرونی زندگی میں توانگر ہے۔ قرۃ العین کے "چائے کے باغ کی راحت، گردشِ رنگِ چمن کے راجہ دلشاد خاں اور عندلیب بیگ، عصمت چغتائی کے دل کی دنیا کی قدسیہ، انتظار حسین کے 'بستی' میں صابرہ، جوگندر پال کے دیوانے مولوی، مولو، دادی اور بھابو بھی عمودی اور متحرک کردار ہیں۔

مدوّر کرداروں کی بھی اپنی ایک یا ایک سے زیادہ مخصوص عادات و خصوصیات ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں مگر محض اسی عادت یا خصوصیت سے ان کا انفرادی تشخص قائم نہیں ہوتا ہے۔ دراصل کوئی خاصہ جب کسی مخصوص طبقے یا گروہ کی نمایندگی کرتا ہے تب کردار میں اس کی انفرادی علامت نمو نہیں ہونے پاتی۔

کبھی کبھی ناول نگار کسی خاص تاثر کو اجاگر کرنے کی غرض سے اس خاصے یا جسمانی کجی کو مبالغہ آمیزی کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور مبالغہ، حقیقت بلکہ افسانوی حقیقت کے نمود و کشاد کی راہ میں مانع آتا ہے۔ مدوّر کردار کا انفراد حقیقت کی بنیاد ہی پر تدریجاً نشو و نما پاتا ہے۔ دوسرے کرداروں کے اژدحام میں اس کی بلوغت اور ادائیگی اپنا ایک علیحدہ نقش قائم کرتی ہے۔ اسی لیے جو کردار اپنے ارتقا میں تکمیل کے احساس کو پختہ کرتے ہیں وہی موجودہ معنی میں ہیرو اور

ہیروئن بھی کہلاتے ہیں۔

دیگر کرداروں کی نسبت عمل میں ایسے کردار کی شمولیت اور موجودگی بالجواز قائم ہوتی ہے۔ اسی امتیاز کی بنا پر اسے سربرآوردہ یا حلیف (Protagonist) بھی کہا جاتا ہے۔ حلیف پوری افسانوی بافت میں قاری کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ مگر جدید معنی میں حلیف کا یہ کردار اس روایتی ہیرو سے کم ہی میل کھاتا ہے۔ جو اپنے اخلاقی محاسن اور جسمانی استعداد میں مثال کا درجہ رکھتا ہے۔

موجودہ افسانوی قواعدیات کی رو سے ایک منفی کردار بھی حیات آثار نمو یافتگی کے جوہر سے متصف ہو سکتا ہے۔

حلیف کی حیثیت عمل کے تئیں مرکزی ہوتی ہے اور اس کی ضد پر جو کردار عمل آور ہوتا ہے۔ اسے حریف (Antagonist) کہا جاتا ہے، مگر حریف کے معنی قطعی ٹائپ کے نہیں ہیں۔ حلیف کے دوبدو حریف کا حقیقت بیز ہونا بھی ضروری ہے۔ ورنہ حریف کی فنی کوتاہی حلیف کے زندہ کردار کے تفاعل کو مشتبہ کر سکتی ہے۔

مدوّر یا عمود کے برخلاف سپاٹ یا افقی Flat کردار مسطح اور ہموار ہوتے ہیں۔ ان کی تشکیل کے پسِ پشت گروہ یا طبقے کی نمایندگی کا مقصد کارفرما ہوتا ہے اور اسی مقصد کے تحت ان کی محض ان عمومی علامات و مظاہر کو اُبھارا جاتا ہے جو ان کے گروہ کی خصوصی شناخت ہیں۔

ڈکنس کے معروف کرداروں میں مسٹر پک وک، مسیز مکابر، میسز گیمپ اور سم ویلر وغیرہ بے حد دلچسپ مگر ٹائپ ہیں ان میں سے ہر ایک کسی ایک خاصّے کی نمایندگی کرتا ہے۔ یوریا ہیپ ایک حلیم اور برکس ایک مستعد کردار ہے۔ افقی کردار عمودی کی نسبت ضمنی یا ذیلی کہلاتے ہیں لیکن تمام ذیلی کردار افقی نہیں ہوتے۔ جیسے پریم چند کے گوبر اور دھنیا۔ بعض کرداروں کی موجودگی کا زمانہ بھی قلیل ہوتا ہے مگر کم سے کم وقت میں وہ گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بعض کردار جیسے مرکزی کردار کے والدین، بھائی، بہن، ملازمین وغیرہ کی حیثیت افسانوی نواح میں صرف رفت و بود

کی ہوتی ہے۔ ہم مرکزی کردار سے ان کے رشتے کے علاوہ ان کے بارے میں کم ہی واقفیت رکھتے ہیں اور وہ بھی افسانوی عمل کی بافت یا عین پلاٹ پر راست یا ناراست کسی بھی طور اثر انداز نہیں ہوتے۔ چونکہ ان کی موجودگی یا عدم موجودگی دونوں کی حیثیت برابر کی ہوتی ہے، اس لیے انھیں مجہول یا منفعل static بھی کہا جاتا ہے۔ مارسل پروست کے کردار جیسے سوان، شارلس اور مارسل خود کوش مگر اپنے آپ سے لاعلم، اپنے نفس کے تابع مگر مقصد سے عاری ہیں۔ یہ کردار اپنی بعض زندہ انسانوں جیسی عادات و آثار رکھنے کے باوجود بے حس اور مجہول ہیں۔ پروست مارسل سے کہلواتا ہے کہ ہم خود اپنی زندگی کو دیکھنے سے محروم رہتے ہیں۔ اسی لیے پروست ان کرداروں کے ان رُخوں کو باطن سے نکال نکال کر باہر لانے کی سعی کرتا ہے جو انسان کی ذات کے اندر پیوست ہوتے ہیں۔ پروست کے کردار عزلت نشینی میں طمانیت محسوس کرتے ہیں اور اکثر داخلیت میں گم ہو کر سُراغ زندگی پانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ژید کا کردار مشل بھی انتہائی نفس پرست اور خود غرض واقع ہوا ہے اس کی بیوی مارسیلین اسی کی تابع دار ہے جو قبل از وقت دق میں مرجاتی ہے۔ یہ کردار بھی مجہول ہیں۔ ژید خود اس بات کا قائل تھا کہ انسانی ارادہ موہوم چیز ہے۔ انسان اپنے عمل اور نتیجے کا جواز فراہم نہیں کر سکتا۔ کچھ بھی، کہیں بھی رونما ہو سکتا ہے۔ سارتر اور کامو کے کردار اسی فلسفے کے بوجھ کے تلے دب کر غیر متحرک ہو گئے ہیں۔

جاسوسی، سائنسی (فنتاسیہ) اور جرمیاتی ناولوں (Crime Novels) اور افسانوں میں کردار سے زیادہ پلاٹ کی اہمیت ہوتی ہے۔ کرداروں کو معمول کے مطابق ایک کے بعد ایک صورتِ حالات اور مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ معمول کے مطابق اُلجھنیں اور غیر متوقع گرہیں نمودار ہوتی ہیں اور معمول کے مطابق ہی کسی ناگہانی اور حیرت انگیز موڑ پر کہانی اختتام کو پہنچتی ہے۔

صاحبِ حل مرکزی کردار ہی ہوتا ہے جو افسانوی پلاٹ میں اپنے

انتہائی تحرک، معاملہ فہمی، دور اندیشی اور زیرکی کے باعث مخاطراتی ہیرو (Adventure Hero) کی مانند ایک طویل مدت تک ہماری توجہ اور دلچسپی کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کی باریک بینی اور نفسیات بینی بھی ہماری حیرتوں کو حرکت میں رکھتی ہے۔ ایسے کرداروں کی تشکیل میں اس قسم کے ناولوں کا عمومی قماش اور روایتی نظامِ فن کا حصہ زیادہ ہوتا ہے۔ چند مقتدر تکنیکوں اور کرداروں کی ساختوں کی بنیاد پر ان کے خطوط متعین کر دیے جاتے ہیں۔

اسی رسمیاتی (Conventional) فطرت کے باعث کرداروں کے ابتدائی نمونوں: Proto Types ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ اس ضمن میں ایڈگرایلن پو کا لی چیولیر، ولکی کولنس کا سرجنٹ کف اور آرتھر کانن ڈایل کا شرلاک ہومز کا کردار نمونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ شرلاک ہومز میں ڈاکٹر واٹسن اور ہیملیٹ میں ہوریشیو جیسے معتمد (Confident) کردار بھی اپنے تفاعل میں تابع مہمل ہیں۔ ان کے بعد آسٹن فری مین نے سائنسی سراغ رساں ڈاکٹر تھارن ڈائک، اے۔ای۔ ڈبلیو میسن کا انسپکٹر ہنیاڈ، جیورج سیمینن ماگریٹ، اگاتھا کرسٹی کا ہرکیول لوائرٹ، ڈوروتھی ایل سیئرس کا لارڈ پیٹر ومزی اور جوزیف ہین سن کا پرائیوٹ سراغ رساں برانڈ سیٹر جیسے اس نے ہم جنس بھی بتایا ہے۔ جاسوسی اور جرمیاتی افسانوی ادب کے شہرۂ آفاق کردار ہیں۔ ان میں بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان کی چند عادات، عمر، ناموں اور صیغوں حتیٰ کہ صورتِ حالات اور مقامات میں فرق ممکن ہے مگر اپنے وسیع دائرۂ عمل میں ان کا مقصد ایک دوسرے سے مماثل ہوتا ہے۔ اسی لیے انھیں گروہی کردار (Stock Characters) کہا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہیجانی ڈراموں (Melodramas) میں خطروں میں گھری ہوئی ہیروئن اور اس کا جوان مرد عاشق مزاج، نجات دہندہ اور ان کے برخلاف وہ رقیب یا ولن جو انتہائی منصوبہ بند طریقے سے ہیرو اور ہیروئن کی راہ میں مانع آتا اور متواتر کئی رخنے ڈالتا ہے،

گروہی کردار ہیں۔ گروہی کردار ہیئت فنی دستگاہی یا مصنف کی ناقابلیت کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ بعض مصنفوں نے گروہی نمونوں کی روایت سے انحراف بھی کیا ہے جیسے شیکسپیئر کا فالسٹاف اور جانسن کا والپونی جو گروہی ہونے کے بعد اپنی انفرادیت منوا لیتے ہیں۔

گروہی کرداروں میں وہ کردار بھی شامل ہیں جن میں عادت اور طبیعت کے لحاظ سے کوئی کجی یا ٹیڑھ ہوتی ہے۔ اس قسم کا عیب ان کی نفسیاتی کمزوری کا باعث بن جاتا ہے۔ ہم انھیں ان کے اسی کردار کی روشنی میں بخوبی پہچانتے ہیں۔ وہ شروع سے آخر تک عین وہی ہوتے ہیں جو ان سے توقع کی جاتی ہے۔ جیسے کوئی حریص، بخیل، منتقم، مسخرہ، کوئی بھلکڑ پروفیسر، کوئی بے وقوف حاکم یا مرکزی جاسوس کا ساتھی، چرب زبان دوست، شکی یا سخت مزاج شوہر یا والدین، ناعاقبت اندیش بیوی، غصیلا پولیس مین، استاد یا کوئی شیخی باز وغیرہ۔ اس قسم کے کرداروں کے تئیں ہماری توجہ محض ان کی اس یک رنگ فطرت کے باعث ہوتی ہے جو اپنی تکرار کی وجہ سے کبھی ہماری حس مزاح کو برانگیخت کرتی ہے یا کبھی ہمیں ان پر غصہ آنے لگتا ہے۔ کیونکہ اپنے ایک خاص رنگ سے علیحدہ ہٹ کر ان کے یہاں کسی نئے امکان یا رویے کا صدور نہیں ہوتا۔

ظاہر دار بیگ، حاجی بغلول، چچا چھکن یا خوجی جیسے کردار اسی نوعیت کے ہیں۔ مگر انھیں اس خوبی اور چابک دستی سے تراشا گیا ہے کہ اپنی تمام تر یک رنگی کے باوجود ہماری یادداشتوں میں محفوظ ہو گئے ہیں۔

ڈکنس کے ناول Little Dorrit میں مسٹر ایلیٹ کی چچی یا Great Expectations میں جو (Joe) کا کردار بھی غیر مبدل ہونے کے باوجود یادداشت کے محضر پر گہرا نقش قائم کر دیتا ہے۔ ڈکنس کے ناول Hard Times میں مسٹر باونڈر بائی کا کردار مرکزی ہے مگر فنی منصوبے کے تحت اس قدر توڑ مروڑ دیا گیا ہے کہ ہم اسے آسانی سے چربہ یا مسخی کردار: Caricature کا نام دے سکتے ہیں۔

سرگائلس اوور ریچ کا منیجر بن جانسن کا ایپی کیور میمن۔ گولڈ اسمتھ کا ٹونی لمپکن اور برنارڈ شا کا ڈرنک واٹر کا شمار ان نمایاں مسخی کرداروں میں ہوتا ہے جو ڈرامے یا ناول کی مجموعی فنی ساخت میں اس طرح چست ہیں کہ ان کا سارا اکہرا پن ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے اور اکثر مقبول ترین منفرد کرداروں سے زیادہ ان کی شخصیت اپنے بعض اوصاف کی بنا پر ہمارے ذہن کدوں میں محفوظ ہو جاتی ہے۔ باوجود اس کے یہ کردار ناول کی فنی ساخت میں بے حد چست ہیں اور ہم بھول جاتے ہیں کہ وہ اکہرے یا سپاٹ ہیں۔ ذیلی کرداروں میں اوتھیلو میں روڈیر گو اور ہیملیٹ میں آسرک بھی مسخی کردار ہیں۔

بالزاک کے اکثر کردار، کردار سے زیادہ عبرت کا درجہ رکھتے ہیں۔ ماحول، حالات، سماج کے علاوہ کوئی ایک عیب ان کی سمت و تقدیر کا تعین کر دیتا ہے۔ ایلو کی عیاش طبیعت، گراندے کا بخل، گوپ سک کی دولت پرستی اسی نوعیت کی ہے۔

> اس طرح کے افراد کا تشخص ان کے کسی ایک کردار پر منتج ہوتا ہے نیز جو ان کے دیگر افعال و اعمال کی شناخت پر فوقیت حاصل کر لیتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ ہمیشہ اسی عیب یا علامت کے مرکز پر گردش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ تبدیلی ان کے قدرت سے باہر ہوتی ہے اور معمول ان کی تقدیر۔

گروہی کردار ہمیشہ ٹائپ نہیں ہوتا۔ حالانکہ اس میں رسمی پن اور معنویت ضرور ہوتی ہے۔ مگر یہ معنویت اس کردار کے رسمی پن سے مختلف ہوتی ہے جو کسی طبقے کی نمائندگی کرتا ہے۔ جیسے کوئی شیخی باز اپنی گپ بازی کی عادت کے باعث ایک نمونیاتی یا ٹائپ کردار ہے جبکہ شیخی باز سپاہی ایک گروہی کردار ہے۔

جدید معاشرہ تیزی کے ساتھ روبہ ارتقا ہے۔ صنعتی اور تکنیکی ترقی کے ساتھ انسانی بصیرت، انسانی فہم اور انسانی جذباتی سانچوں میں حیرت انگیز تبدیلیاں واقع

ہوئی ہیں۔ اخلاق و مذہب کے روایتی تصور اور عقائد، پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں بھی انفراد کا دخل پہلے سے زیادہ ہونے لگا ہے۔ اقداری نظام کی بیشتر صورت یکسر بدل چکی ہے۔ ایسے موجودہ سیاق میں افسانوی ادب کے قدیم اور روایتی کردار جیسے ہوری، سورداس خوجی یا میسز مکابر اگر دوبارہ جنم لے لیں تو وہ ہمارے لیے اور ہم ان کے لیے اجنبی ٹھہریں گے۔ نہ تو رشتوں کی وہ نوعیت باقی ہے اور نہ گذشتہ مسائل کی صورت، جس طرح پریم چند نے نصوح، کلیم اور ظاہر دار بیگ کو دوبارہ پیدا کرنے کی غلطی نہیں کی اسی طرح جدید ناول نگار نے سورداس یا ہوری کو وقوع بعد از زمانی طور پر موجودہ دَور میں دوبارہ پیدا کرنے کی غلطی نہیں کی۔ افسانے اور ناول کی تکنیک میں بھی نمایاں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔ ورجینا وولف نے مبالغے اور مزاح کے طور پر اپنے ایک مضمون بابت ۱۹۲۹ء میں کہا تھا کہ

دسمبر ۱۹۱۰ء کے اردگرد انسانی کردار بدل گیا ہے۔

خواہ انسانی کردار ۱۹۱۰ء میں تبدیل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اتنا ضرور ہے کہ انسانی کردار میں تبدیلی کی رفتار پہلے سے کہیں زیادہ تیز ہے۔ طبقاتی سطح پر ہی نہیں صنفی سطح پر بھی اور مختلف طبقات اور مرد اور عورت کے مابین رسم و راہ نیز معاملات کی صورت میں بھی حیرت انگیز فرق پایا جاتا ہے۔ کردار سازی کے ضمن میں اس تفریق کو بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے ورنہ کردار اپنے عہد وقوع ہی میں اپنی معنویت سے ہاتھ دھو سکتے ہیں۔ کامو کے میورسل، جان وین کے چارلس لو، ملی، کنگز لی ایمس کے جم ڈکسون، جے۔ پی۔ ڈان لیوی کے سیبسن ٹین، بیلو کے ہرزوگ اور آسبورن کے ڈرامائی کردار جمی پورٹر یا مارسل پروست اور ژید کے کردار عہد رواں کی پیچیدہ تہذیبی زندگی کے نمائندہ ہیں جو ایک طرف وسیع تر تبدیل شدہ انسانی صورت حالات کی کوکھ سے برآمد ہوئے ہیں تو دوسری طرف جدید افسانوی تکنیکوں، فلسفیانہ تصورات نیز قاری اور مصنف کے نئے طرزہائے احساس نے ان کی سلاست کو پیچیدگی میں بدل دیا ہے۔

ورجینیا وولف ناول اور کردار کے باہمی عمل کے تعلق سے لکھتی ہیں:

میرا یقین ہے کہ تمام ناولوں کا اصل معاملہ کردار سے ہوتا ہے اور کردار کی ترجمانی ہی ان کا مقصود ہوتا ہے نہ کہ ضابطوں کی تشہیر، نغمہ سرائی یا برطانوی شاہی خانوادے کی عظمتوں کا جشن منانا' چونکہ ناول کی ہیئت بے حد بے تکی' طولانی اور غیر ڈرامائی طریقے سے ارتقائی مراحل طے کرتی ہے۔ اس لیے وہ بہت لچیلی اور جان دار ہوتی ہے۔

یہی سبب ہے کہ ورجینیا وولف اپنے کرداروں اور ناول کی تکنیک پر خصوصی توجہ صرف کرتی ہیں جس طرح اور جس ترتیب کے ساتھ ایٹم ان کے ذہن سے گزرتے ہیں وہ انھیں من وعن اسی ترتیب کے ساتھ جمع کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ ان کے کردار بھی اپنے اظہار میں اسی منطق کو بروئے کار لاتے ہیں۔ ان کے کرداروں کا دائرہ وسیع ہونے کے باوجود وہ وولف کے اپنے دعاوی پر کم ہی پورا اترتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ

اعمال کی آواز الفاظ سے زیادہ بلند ہوتی ہے اور اعمال ہی کردار کے نشانات ہوتے ہیں۔

ورجینیا وولف کی بنائے ترجیح اعمال کے بالمقابل الفاظ پر زیادہ ہے۔ یہ وہ کردار نہیں ہیں جنھیں سانحہ متشکل کرتا ہے بلکہ ہمیں انھیں ان کے باطن میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔

ہنری جیمس کے ناول Roderick Hudson (۱۸۷۵ء) میں کہانی ایک ایک کردار کے شعور کے ذریعے نمایاں ہوتی' پھیلتی اور بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہ تکنیک اُس روایتی ناول کے تصور سے قطعاً مختلف تھی جس میں کردار کی حیثیت ایک ہی وقت میں ہر جگہ موجود وحاضر کی ہوتی ہے (جیسے عبداللہ حسین کے ناول قید میں راوی انجام دیتا ہے) جیمس کے فن میں یہ کردار اکثر ناول کے مخصوص ڈرامے سے باہر ایستادہ ہوتے ہیں' جو قاری کے لیے ایک شارح یا رہ نما کا حکم رکھتے ہیں۔ ورجینیا وولف اور قرۃ العین

نے ہنری جیمس کے اس تصورِ فن سے کافی استفادہ کیا ہے۔ ان کرداروں میں جو دانشوری، تکلف، تصنع، جذبوں پر تعقل اور استدلال کی حاکمیت اور خود احتسابی کا میلان ہے اس کا سرچشمہ ہنری جیمس کی کردار سازی کا فن ہی ہے۔ جس کی رُو خارج کے مقابلے پر داخل کی طرف زیادہ ہے۔ جیمس جوائس کی مسٹر بلوم افسانوی ادب میں تکمیل کی ایک نمایاں مثال ہے۔ جوائس نے متواتر داخلی کلامی اور شعور کی رَو کی تکنیک کے ذریعے مسٹر بلوم کے کرداری نقوش کو ابھارا ہے۔ یہاں پہنچ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ الفاظ کی آواز بھی اعمال سے بلند ہوتی ہے۔

اس قسم کے ناول اپنی گہری داخلیت کے باوجود خالص نفسیاتی ناولوں کے زمرے میں نہیں آتے۔ اتنا ضرور ہے کہ یہاں سانحے کا جائے واقع بدل جاتا ہے اور سانحہ محض وہ نہیں ہے جو خارج میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ انسان کا داخل بھی ایک وسیع تر میدان کارزار ہے۔ خارج کے اسباب و علل کی جو توجیہات کی گئی ہیں ان میں خارج کا مقام درجہ دوم پر ہے۔ داخل اور داخل کی نسبت سے کردار دائرے کے عین مرکز میں آگیا۔

اُردو افسانوی ادب میں بھی کردار اور تکنیک کی سطح پر گوناگوں تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں۔ کردار و تکنیک چونکہ فنی سطح پر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اس لیے جہاں کرداریات (Characterclogy) میں تبدیلی واقع ہوئی ہے وہاں ناول کی تکنیک نیز ناول کی ساخت پر بھی اس کا اثر پڑا ہے۔ کیونکہ کردار ناول کی فنی ساخت کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے۔ کرداریات کے لحاظ سے عبداللہ حسین کے باگھ کا اسد، جوگندر پال کے بیانات کا دلیپ اور آمد و رفت کا مارگن، انور سجاد کے خوشیوں کے باغ کا میں اور جنم روپ کا میں، انیس ناگی کے دیوار کے پیچھے کا پروفیسر، احمد داؤد کی رہائی کے دونوں ہم جنس پرست دوست، فخر زماں کے سات گمشدہ لوگ اور ایک مرے ہوئے شخص کی کہانی کا میں، پیغام آفاقی کی نیرا، الیاس احمد گدی کی ختونیا اور گیان سنگھ شاطر کے گیان سنگھ اور بھائیا جی وغیرہ،

نئے بشری تناظر پر گواہ ہیں۔ ان کرداروں کی معنویت کی تفہیم کے لیے روایتی معائر کے برخلاف نئی فلسفیانہ اور فنی آگہی درکار ہے۔

اینٹی ناول، اینٹی افسانہ اور اینٹی ہیرو جیسی نئی صورتوں نے افسانوی فن کی کایا ہی پلٹ کر رکھ دی ہے۔ نہ صرف یہ کہ کردار بدل گئے ہیں بلکہ کرداروں کو پیش کرنے یا کردار سازی (Charcaterization) کے طریقے بھی کافی حد تک بدل چکے ہیں۔ کردار سازی کے دو متبادل طریقے ہیں:

(الف) ڈرامائی طرز (Showing)

(ب) تجزیاتی طرز (Telling)

(الف) ڈرامائی طرز کا تعلق صرف دکھانے سے ہے۔ ڈرامے میں محض حرکت و عمل کے ذریعے کردار یا کرداروں کی تعمیم و تخصیص کو اجاگر کیا جاتا ہے۔ ڈرامے کی تکنیکی اور فنی ساخت اسٹیج کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔ اسٹیج کی حدود میں کرداروں کی کرداریت کو نمایاں کرنے کے ذرائع میں مکالمات کے علاوہ عمل و ردِعمل، جسمانی حرکات و اشارات، سیاق اور ماحول، یک سوئی (Aside) روشنیوں، آوازوں اور موسیقی کا بھی بہت بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ یہ مخصوص اور موجود ذرائع کردار کی شخصیت کا ایک پیکر ضرور مہیا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ پیکر ایک کوری ساخت کی طرح ہوتا ہے۔ جس میں سامع یا قاری اپنے طور پر رنگ آمیزی کرتے ہیں۔ اس قسم کے کردار یا متن کو رولاں بارتھ قاریانہ (Readerly) سے موسوم کرتا ہے۔

> ڈراما نگاروں اور جیمس جوائس اور فلابیر جیسے ناول نگاروں نے قاری کے اعتماد کو بحال کرنے میں اس طور پر بڑا اہم کردار انجام دیا ہے کہ کردار کی تشکیل میں واقع خالی درزوں کو قاری خود اپنی فہم کے مطابق پُر کرنے کی سعی کرتا ہے۔ قاری کرداروں کے ہنسنے اور کرنے کے پسِ پشت عوامل و محرکات کا خود تجزیہ کرتا اور نتائج اخذ کرتا نیز کردار کو اپنے طور پر خلق کرتا ہے۔

میخائل باختن ان ناولوں کو دو آویزی (Dialogic) کہتا ہے جن میں کردار آزادانہ حرکت وعمل سے گزرتے ہیں وہ مصنّف کی آواز یعنی مصنّف کے مقصد اور نقطۂ نظر کے تابع مہمل بن کر نہیں رہ جاتے اس قسم کے ناول میں کردار خود اپنی راہ کا تعین کرتا اور اپنا تشخص آپ کرتا ہے۔

(ب) تجزیاتی طرز، ایک خالص افسانوی تکنیک ہے۔ مصنّف ایک ہمہ داں کی حیثیت سے نہ صرف یہ کہ کردار کی باطنی شخصیت اور اس کے سارے پیش و پس میں رونما ہونے والے واقعات سے آگاہ ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنے قاری کو اکثر امکانات اور اندیشوں، عمل اور ردِ ہائے عمل سے بھی آگاہ کرتا جاتا ہے۔ اس طرح قاری کا تاثر و تجزیہ اکثر مصنّف اساس ہوجاتا ہے۔ مصنّف اساس متن کو بارتھ مصنفانہ (writerly) کا نام دیتا ہے۔ مصنّف کے موقع بہ موقع عمل توضیح کو داخلی تجزیہ کاری (Interior Analysis) سے موسوم کیا گیا ہے۔ مختلف آوازیں، مصنّف کی آواز یعنی مصنّف کے مقصد اور مصنّف کے نقطۂ نظر میں ضم ہوجاتی ہیں۔ اس طرح کردار اپنی انفرادیت سے محروم کردیا جاتا ہے۔ ■■

سلسلہ: منٹو — ایک رویّہ

گھر کا پتہ پوچھے گی۔"

عسکری صاحب کی تحریر نقل کرتے کرتے یاد آیا کہ غالب نے جیتے جی یہ سوال قائم کیا تھا:

کس کے گھر جائے گا سیلابِ بلا میرے بعد؟

_____ اور _____ منٹو کی غالب سے ذہنی قربت کا اندازہ، اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ اس نے اپنی کئی فکر انگیز تحریروں کے عنوان، غالب کے اشعار سے اخذ کیے تھے۔ اُس کی ایسی تحریروں کی (بھی) گرہ کشائی، تاحال ناخنِ نقدِ ادب اُردو پر واجب چلی آتی ہے: دیکھیے کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگن عشق! ■■

اقبال کی معنویت: تیسری دُنیا کے لیے

مظہر امام

ہم میر اور غالب کے بارے میں یہ سوال نہیں اُٹھاتے کہ اُن کی شاعری اور اس میں پیش کردہ افکار و تجربات ہندوستان اور تیسری دنیا کے لیے آج معنویت رکھتے ہیں یا نہیں؟ پھر اقبال کے بارے میں یہ سوال کیوں اُٹھایا جاتا ہے؟ کیا اس لیے کہ اقبال تین بڑوں میں شامل ہونے کے باوجود میر اور غالب کے قبیلے سے الگ معلوم ہوتے ہیں؟ کیا اس لیے کہ وہ نظم نگار تھے؟ یوں تو میر اور غالب کے یہاں قطعہ، قصیدہ، مثنوی وغیرہ کی ہیئتیں موجود ہیں، لیکن دراصل وہ غزل کے شاعر ہیں۔ اقبال کی غزلوں کی قدر و قیمت میں کسے کلام ہو سکتا ہے، مگر وہ بنیادی طور پر نظم کے شاعر ہیں۔ یا پھر بطور خاص اس لیے کہ وہ فکر و فلسفہ اور سماجی علوم کے شاعر ہیں؟ وہ میر و غالب کے علی الرغم پیغام رسانی کے شاعر ہیں؟ مشرق و مغرب کے سماجی، اقتصادی اور فلسفیانہ علوم اور مذہبی افکار کا جتنا وسیع اور عمیق مطالعہ اقبال کا تھا، اُردو کے کسی اور شاعر کا نہیں تھا۔ وہ اپنے وقت کے شاعر تھے اور اپنے دور کے مسائل سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ یا اقبال کے بارے میں یہ سوال اس لیے اُٹھایا جاتا ہے کہ ان کی فکر ایک خاص مذہب کے تابع رہی یا یہ کہ وہ تصورِ پاکستان کے معمار تھے اور بالواسطہ تقسیم

ملک کے ذمّے دار۔ اور اس لیے ہم ایک مدافعانہ یا معذرت خواہانہ لب ولہجہ اختیار کرنے پر مجبور ہیں؟ یا پھر یہ سوال اس لیے اٹھایا جاتا ہے کیوں کہ ہم اقبال کو ایک مفکر، ایک دانش ور، ایک سیاست داں کے روپ میں دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں اور ہم ان کی شاعرانہ حیثیت سے صرفِ نظر کرتے ہیں اور ان کی شاعری کو فکرِ منظوم سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے؟

جب ہم حسرت موہانی کا شعری مرتبہ متعین کرنے کے لیے ان کی غزلوں کا جائزہ لیتے ہیں، تو ہم ان کی شخصیت کی دوسری جہتوں کو سامنے نہیں لاتے۔ وہ عملی زندگی میں ایک آتش نفس مجاہدِ آزادی رہے۔ ہم ان کا یہ مصرع پڑھتے ہیں:

ہے مشقِ سخن جاری، چکّی کی مشقت بھی

تو ہمیں یہ علم تو ہوتا ہے کہ انھوں نے قید و بند کی صعوبت جھیلی ہے اور اس حال میں بھی مشقِ سخن جاری رکھی ہے، مگر حسرت کی بنیادی شاعرانہ حیثیت کی تعیین ان کی غزلوں کے خوبصورت اشعار سے ہی ہوتی ہے اور ہمارے لیے یہ بات بالکل بے معنی ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے وقت کی سیاست سے بھی متعلق تھے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے انھی افکار، خیالات اور نظریات کو زیرِ بحث لانا چاہیے، جو ان کی شاعری میں ملتے ہیں۔ The Reconstruction of Religious Thought In Islam کے لیکچر ہوں یا مسلم لیگ کے ۱۹۳۰ء میں منعقدہ الہ آباد کانفرنس کا خطبۂ صدارت جس میں اقبال نے شمال مغرب کی مسلم اکثریت والی ریاستوں پر مشتمل ایک الگ صوبہ یا ملک بنانے کی تجویز رکھی، یا محمد علی جناح یا راغب احسن کے نام ان کے خطوط، ان کا وہی حصہ ہمارے کام آسکتا ہے جس کا اظہار اقبال کی شاعری میں بھی ہوا ہے، یا جو اقبال کی شاعری کی تفہیم میں مُمد ہو سکتی ہیں۔ آج کل اس بات پر بہت زور دیا جارہا ہے کہ اقبال کی فکر کی تفہیم کے لیے "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ یہاں میرے ذہن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مان لیا جائے، کہ اگر اقبال نے یہ لکچر نہ لکھے ہوتے یا وہ سیاست کے میدان

میں نہ آئے ہوتے اور انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسے کی صدارت نہ کی ہوتی تو کیا ان کے کلام کی تعبیر و تشریح کسی اور نہج سے ہوتی - یا اقبال اگر مسلم لیگ کی سیاست سے وابستہ نہ ہوتے، بلکہ ابوالکلام آزاد کی طرح کانگریس کے رہنماؤں میں سے ایک ہوتے تو کیا ان کی شاعری کے مطالب کچھ اور ہوتے۔ میں نے یہاں مولانا آزاد کا ذکر قصداً کیا ہے۔ مولانا کی مشہور تصنیف "تذکرہ" کے مقدمے میں (جس پر تاریخ تحریر ۱۶ اگست ۱۹۱۹ء درج ہے) فضل الدین احمد نے لکھا تھا:

"ڈاکٹر اقبال کے مذہبی عقائد میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب تک ان کی فارسی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' فی الحقیقت الہلال ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔"

صدائے بازگشت والی بات پر ڈاکٹر اقبال کو شکایت پیدا ہوئی اور انھوں نے سیّد سلیمان ندوی کو لکھا:

"شاید ان کو (فضل الدین احمد کو) معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں، ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں نظم و نثر ___ انگریزی و اُردو میں موجود ہیں، جو غالباً مولوی صاحب کے پیشِ نظر نہ تھیں ..."

مولانا ابوالکلام آزاد کی توجہ جب اقبال کی اس شکایت کی طرف مبذول کرائی گئی، تو مولانا آزاد نے فضل الدین احمد کی تحریر سے لاتعلقی کا اظہار کرتے ہوئے سیّد سلیمان ندوی کو لکھا:

"ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بیجا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سُبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی .... میں نے جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامۃ الناس کے تصوّف میں مبتلا تھے۔ اب ان کے

خیالات اس طرف سے ہٹ گئے، اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنی چاہتے ہیں، وہ وہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال اور ابوالکلام آزاد کے تصورات اور افکار ایک جیسے تھے، کم از کم اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی اشاعت تک۔ پھر کیا اقبال اپنے بعد کے کلام میں اپنے ہی خیالات و افکار سے منحرف ہو گئے اور دوسری ڈگر پر چل نکلے؟ اگر ایسا نہیں ہے، تو پھر ہم کیوں ایک کو وطن پرست اور دوسرے کو علیٰحدگی پسند قرار دیتے ہیں. ظاہر ہے محض ان کے سیاسی نظریات کی بنا پر۔ ایسی صورت میں مولانا آزاد کی نثر، جو ابوالکلام کو ابوالکلام بناتی ہے، اور اقبال کی نظم، جو اقبال کو اقبال بناتی ہے، ہمارے لیے بے معنی ٹھہرتی ہیں، کیوں کہ ہم غیر شعوری طور پر تذکرہ، ترجمان القرآن، غبارِ خاطر وغیرہ کو اور اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی، پیامِ مشرق، بانگِ درا، بالِ جبریل، ضربِ کلیم وغیرہ کو نظر انداز کر کے ایک کانگریسی اور ایک مسلم لیگی کو اپنے پیشِ نظر رکھتے ہیں۔

بہرحال، اب سوال یہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں جن افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ آج ہمارے ملک کے لیے خصوصاً اور تیسری دنیا کے لیے عموماً معنویت رکھتے ہیں یا نہیں، اور اگر رکھتے ہیں تو کس حد تک۔ خیر، میں اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ ایک حقیر سے حقیر اور معمولی سے معمولی وجود کی بھی اپنی معنویت اور اہمیت ہوتی ہے۔ گفتگو اقبال جیسی دیوہیکل شخصیت کے بارے میں ہے، جو ایک نابغۂ روزگار تھے، بیسویں صدی کی عظیم ترین ہستیوں میں سے ایک تھے۔ جمہوریت اور وطنیت وغیرہ کے بارے میں ان کے خیالات کو عموماً "روشن خیال" لوگوں کی جانب سے ہدفِ ملامت بنایا گیا ہے۔ اقبال کے شعری افکار سے بحث کرتے ہوئے، ان کے عہد کے سیاسی اور سماجی پس منظر کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ اقبال ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اقبال کا کلام ۱۸۹۹ء سے لاہور میں مقبول ہونے لگا تھا، اور سال دو سال بعد ان کی شہرت پنجاب کی

سرحدوں کو عبور کر گئی تھی۔ مسلم لیگ کا قیام ۱۹۰۶ء میں عمل میں لایا گیا، جب اقبال ہندوستان سے باہر تھے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مشرق میں سماجی، سیاسی اور معاشی تحریکوں پر مذہب اور روایت کے گہرے اثرات رہے ہیں۔ دنیا میں مختلف نوع کی حکومتیں قائم ہوتی رہی ہیں۔ آمریت، ملوکیت، جمہوریت وغیرہ۔ اشتراکی طرزِ حکومت بھی ایک طرح کی جمہوریت ہی ہے جسے عموماً عوامی جمہوریت کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک مقبول صورت پارلیمانی جمہوریت ہے جس کا تجربہ ہمارے ملک میں ہو رہا ہے۔ آمریت شخصی حکومت ہے جس میں اختیارِ کُل فردِ واحد کو حاصل ہوتا ہے اور عموماً عوام اس کے قہر اور جبر کا نشانہ ہوتے ہیں۔ ملوکیت بھی آمریت کی ایک شکل اس معنی میں ہے کہ یہاں بھی اختیارِ اعلیٰ ایک فرد کے پاس ہوتا ہے۔ ملوکیت عموماً موروثی ہوتی ہے۔ بادشاہت کی ایک مثال برطانیہ کی ایک حکومت بھی ہے، لیکن ہم اسے مطلق العنان بادشاہت نہیں کہہ سکتے۔ کیوں شاہ برطانیہ یا ملکۂ برطانیہ کو اختیاراتِ اعلیٰ حاصل نہیں ہیں۔ جمہوریت کے سلسلے میں ابراہم لنکن کی مشہور زمانہ تعریف موجود ہے ــ "جمہوریت وہ طرزِ حکومت ہے جو عوام کی ہو، عوام کے لیے ہو اور عوام کی جانب سے ہو"۔ ہونا تو یہی چاہیے کہ جمہوری حکومت میں طاقت نہ کسی فرد کے ہاتھ میں ہو، نہ کسی طبقے کے، بلکہ مجموعی طور پر عوام یا قوم کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن ہم نے جمہوریت کی بے حرمتی بھی دیکھی ہے، جمہوریت کے نام پر عوام کو بے وقوف بھی بنایا جاتا ہے اور خواہ تمام لوگوں کو ہمیشہ کے لیے بے وقوف نہ بنایا جا سکے، لیکن ایک عرصے تک کے لیے بے وقوف ضرور بنایا جا سکتا ہے۔ تجربے اور مشاہدے میں تو یہی آتا رہا ہے۔ ہم نے جمہوریت میں ہی ایمرجنسی بھی دیکھی ہے۔ ہم نے شخصی آزادی، تحریر و تقریر کی آزادی پر حملہ بھی دیکھا ہے، طاقت کے اندھے استعمال کا تجربہ بھی کیا ہے۔ ایمرجنسی سے قطع نظر ہماری جمہوریت کے لباس کی بدرنگی اور آلودگی بھی ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ جمہوریت کے تعلق سے اقبال کے یہ اشعار عام طور پر حوالتاً پیش کیے جاتے ہیں:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں، تولا نہیں کرتے

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

گریز از طرزِ جمہوری، غلام پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

۱۹۰۹ء میں "ہندوستان ریویو" میں شائع شدہ اقبال کے مضمون کا میں حوالہ نہیں دوں گا، کیوں کہ اُن کا کلام ہی ہمارے لیے نشانِ راہ ہے۔ مندرجہ بالا اشعار کیا صداقت پر مبنی نہیں ہیں؟ کیا جمہوریت کے ان پہلوؤں سے ہم آشنا نہیں؟ دراصل جمہوری نظام میں فرد کی جگہ جماعت لے لیتی ہے؟ اور یہی حکمراں جماعت عوام کی اشک شوئی کے لیے ایک مجلس شوریٰ بناتی ہے، لیکن عوام کے نام نہاد نمایندوں کے انتخاب کے لیے جو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں، ان سے ایسے لوگ منتخب ہوتے ہیں جو استحصالی مزاج رکھتے ہیں۔ محنت کش طبقہ اس میں بھی اپنی محنت اور پسینے کا مناسب معاوضہ نہیں پا سکتا۔ اقبال نے مغرب کے جمہوری نظام کی جو شکل دیکھی تھی، اس کا ردِعمل وہی ہونا چاہیے تھا جس کا اظہار انھوں نے اپنے اشعار میں کیا۔ وہ جمہوریت کو بھی ملوکیت ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت تسلیم کرتے ہیں:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

مجلسِ ملّت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

اقبال کے سامنے اسلامی جمہوریت کا کوئی مثالی نمونہ نہیں تھا۔ لیکن نظامِ اسلامی کی جو خصوصیات انھوں نے بتائی ہیں، وہ جمہوری نظامِ حیات ہی کی خصوصیات ہیں۔

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بُتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی

"وطنیت" کے عنوان سے اقبال کی ایک باقاعدہ نظم ہے، مگر اس کا ایک ذیلی عنوان بھی ہے:

(یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصوّر کے)

اسی نظم میں وہ مشہور زمانہ شعر ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

لیکن یہ بھی ایک Irony ہے کہ خود اقبال نے ہندی مسلمانوں کے اکثریتی علاقوں کو ملا کر ایک الگ "ثقافتی ہوم لینڈ" یا وطن کی تجویز رکھی اور اپنے ہی قول کے مطابق "مذہب کو کفن پہنا دیا"۔ جغرافیائی حدود میں مقید مسلمانوں کے جس وطن کا خواب اقبال نے دیکھا تھا، اس کی تعبیر دیکھنے کو وہ زندہ نہ رہے۔ انھیں اس وقت یہ خیال بھی نہ آیا کہ ان کی اس تجویز سے دوسری اقلیتوں کو بھی اپنا الگ "ثقافتی ہوم لینڈ" کا مطالبہ کرنے کی تحریک ملے گی، مثلاً خالصتان کی۔ لیکن میں پھر اپنے موقف کی طرف واپس آتا ہوں کہ ہمیں اقبال کی معنویت کا جائزہ لینے کے لیے ان کے

کلام کو ہی سامنے رکھنا چاہیے :

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے — نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو — ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر

اقبال کی فکر کا منبع و مصدر اسلام ہے، جسے اس مذہب کے ماننے والے ایک آفاقی اور ہمہ گیر مذہب مانتے ہیں اور ساری نجات کا واحد ذریعہ تسلیم کرتے ہیں۔ شاید یہ سچ ہو، شاید یہ خوش عقیدگی ہو، ہمیں اس سے غرض نہیں۔ ہاں، میں یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کی شاعری مذہب و ملت کی تمام حد بندیوں سے ماورا ہے۔ اگر صرف اسلام پسندی، یا اسلام پرستی ہی کسی کو بڑا شاعر بنا سکتی تو نعیم صدیقی، اقبال سے بڑے شاعر ہوتے۔ فیض کی شاعرانہ عظمت بھی محض ان کے اشتراکی نظریے کی باعث نہیں ہے۔ غرض یہ کرنا ہے کہ کسی شاعر کی اچھائی یا برائی اس بات میں مضمر نہیں کہ وہ مسلم ہے یا کافر۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے مان بھی لیں کہ اقبال "بنیاد پرست" (آج کل یہ اصلاح ہمارے عزیز وطن میں اقلیتی فرقے کے لیے بڑی بے تکلفی سے استعمال ہو رہی ہے) اور ایک خاص فرقے کے شاعر تھے، تب بھی اس سے اقبال کی شاعرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

Reconstruction Of Religious Thought In Islam

کے بارے میں سید سلیمان ندوی کی اس رائے کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے کہ "اس کا نہ چھپنا ہی بہتر تھا"۔ سید سلیمان ندوی کے اس مبہم جملے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ان خطبات میں کچھ ایسی باتیں آگئی ہیں جن سے اسلام کے عمومی تصورات پر ضرب پڑتی ہے یا بقول عبدالماجد دریابادی "اس میں کچھ غیر اسلامی خیالات در آئے ہیں"۔ لیکن ساتھ ہی سید سلیمان ندوی کے اس جملے سے یہ مطلب بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان خطبات کی اشاعت کو اقبال کی شاعری کے حق میں نیک فال نہیں سمجھتے تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ لوگ ان خطبات کے عواقب و عواطف سے بحث کرنے لگیں گے اور اقبال کی شاعری کے محاسن کی جانب سے غافل ہو جائیں گے۔ میرے

اس خیال کو اس حقیقت سے بھی تقویت ملتی ہے کہ سید سلیمان ندوی جو اقبال کے دوست ہونے کے ساتھ فن شعر کے رموز و نکات سے بھی باخبر تھے اور ایک رچا ہوا شعری ذوق رکھتے تھے، انھوں نے "خضر راہ" میں شعریت کی کمی کا شکوہ کیا تھا، شاید اس لیے کہ جہاں اقبال نے سلطنت، سرمایہ ومحنت اور دنیائے اسلام کے عنوان سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، وہاں فکر کی لے تیز ہوگئی ہے اور شاعری کی لَو مدھم ہوگئی ہے۔

اقبال کی فکر صرف جمہوریت اور وطنیت تک ہی محدود نہیں ہے، ہرچند ہندوستان اور تیسری دنیا اقبال کے ان نظریات سے بھی استفادہ کرسکتی ہے، جمہوریت کو بہترین اخلاقی قدروں کا امین بنا سکتی ہے، وطن پرستی کی شدت پسندی جو Chauvinistic رویّے کو مہمیز دیتی ہے، اس کی آلودگی سے اپنا دامن بچا سکتی ہے اور پھر تیسری دنیا کے وہ ممالک جو خود شناسی کی منزل سے گزر رہے ہیں اور اپنا تشخص قائم کرنا چاہتے ہیں، وہ اقبال کے تصور خودی کو چراغ راہ بنا سکتے ہیں۔ اقبال کی شاعری جو اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا دوسرا نام ہے، ان ممالک کو فیض پہنچا سکتی ہے جو اسلامی ممالک کہلانا پسند کرتے ہیں۔ اقبال زندگی کا ایک حرکی تصور پیش کرتے ہیں اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔[۲]

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے، ضمیر کُن فکاں ہے زندگی

کیا تیسری دنیا اس سے تحریک حاصل نہیں کرتی؟ پس ماندہ اور غلام قومیں، جن سے آج بھی رنگ و نسل کے نام پر امتیاز برتا جارہا ہے، اگر وہ اپنی آزادی اور سربلندی

کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں، تو اقبال کی شاعری اُن کے لیے بھی بانگِ درا کا حکم رکھتی ہے:

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے

یا

اپنی خودی پہچان   او غافل افغان

یا

جس خاک کے ضمیر میں ہے آتشِ چنار   ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند

یہاں چینی، افغان، خاک ارجمند سب استعارے ہیں — محکومیت، مجبوری اور پسماندگی کے۔ جہاں جہاں محکومیت، پسماندگی، استحصال اور امتیازی سلوک کے خلاف جنگ لڑی جائے گی اقبال کی شاعری روحوں کو گرماتی رہے گی۔ خودی، انسان دوستی، سماجی اور معاشی انصاف، روحانی اور اخلاقی انقلاب کا پیغام دینے والے شاعر سے نہ پہلی دنیا صرفِ نظر کر سکتی ہے، نہ دوسری دنیا، نہ تیسری دنیا۔ میں ہندوستان کا الگ سے نام لینے کی ضرورت نہیں سمجھتا، کیوں کہ ہندوستان خود تیسری دنیا کا حصہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ترقی اور خوش حالی کی دوڑ میں جب کئی ممالک آگے بڑھ جائیں گے، اور کئی ممالک کٹ کر چوتھی دنیا میں شامل ہو جائیں گے، اس وقت بھی اقبال کی شاعری اس چوتھی دنیا کے لیے خصوصی معنویت رکھے گی۔

اقبال ایک بحرِ زخّار ہیں۔ سمندر کی لہریں کہیں بے حد پُرشور اور اضطراب آسا ہوتی ہیں۔ کچھ لہریں تھک کر ساحلی ریت کی آغوش میں سو جاتی ہیں، یہ تو الگ الگ دنیاؤں کو دیکھنا ہے کہ انھیں کون سی لہر خوش کرتی ہے۔

مشینوں کی حکومت نے خود انسان کو ایک بے حس مشین بنا کر رکھ دیا ہے۔ نیوکلیر ایجادات نے انسان کو تباہی کے دہانے پر کھڑا کر دیا ہے۔ باہمی آویزش، قتل و غارت گری، بڑھتی ہوئی آبادی، ٹریفک کا شور، فیکٹریوں کا دھواں ماحول کو آلودہ کر رہے ہیں، اور انسان شب و روز کی تگ و دو سے تھک گیا ہے۔ وہ جنگلوں اور پہاڑوں کی جانب مراجعت کرنا چاہتا ہے، ایسے لوگوں کے لیے بھی اقبال کی شاعری سکونِ روح

کا سبب ہے :

شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو
مرتا ہوں خامشی پر، یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

اور آخر میں پیش ہے مشہور فلسطینی مجاہدہ لیلیٰ خالد کی ایک نظم۔ یہ وہی لیلیٰ خالد ہیں جن کا سارا خاندان صیہونیوں نے شہید کر ڈالا اور جن کی قربانیوں کا کوئی شمار نہیں۔ تو نظم پیش ہے :

ماں! میں اپنا راز نہیں چھپا سکتی
مجھے فلسطین کے علاوہ اور کسی سے عشق نہیں
میں اپنی محبت میں ثابت قدم ہوں
میرے لوگ بھی جبر اور تشدد سے خوفزدہ نہیں
میری محبوبہ، میری سرزمین!
میرے شہیدوں کو یاد رکھنا
میرے ان ہاتھوں کو یاد رکھنا
جنھیں تیرے نام پر اٹھنے کی پاداش میں قلم کر دیا گیا
سارے مصائب کو انقلابی استقامت کے ساتھ برداشت کرنا
تشدد ابھی ہمارے راستے میں حائل ہے
سرزمینِ وطن کی واپسی مستقل مزاجی چاہتی ہے

(بقیہ صفحہ ۱۵۱ پر)

کتابیں

تبصرے

کتاب: جو رہی سو بے خبری رہی
مُصنّفہ: ادا جعفری
ناشر: مکتبۂ دانیال، وکٹوریہ چیمبرز، کراچی
صفحات: ۳۷۲؛ قیمت: دو سو روپے

جو رہی سو بے خبری رہی عبارت ہے اُن یادوں سے جو معصوم بچپن کے روپ میں زیست کے ہر مرحلے پر ہمارے دل کے نہاں خانے میں جھانک کر سوال کرتے ہیں کہ کہیں ہم تمھارے لیے اجنبی تو نہیں ہو گئے۔ کبھی ہم اس چہرے سے آنکھیں چُرانا بھی چاہتے ہیں تو ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ تو لازم ہوا کہ اس ہمزاد کو کبھی خود سے جدا نہ کیا جائے تاکہ وقت ضرورت اپنا مکمل تعارف کرانے میں غیر ضروری حوالوں کا سہارا نہ لینا پڑے۔

جدید اُردو شاعری کی خاتونِ اوّل ادا جعفری اپنے رومانی لب و لہجے اور قدیم و جدید کے امتزاج کی بنا پر ایک الگ شناخت رکھتی ہیں جس کا اظہار اُن کے چار شعری مجموعوں اور قدیم شعراء کے تعارف و انتخابِ کلام پر مشتمل مجموعہ غزل نما سے ہوتا ہے۔ زیرِ نظر خود نوشت کا اندازِ بیان بھی رومان کی اسی چاشنی میں سمویا ہوا ہے۔ گنج شہیداں بدایوں میں "ٹونک والوں کا پھاٹک" میں واقع بڑی حویلی کا پرداختہ "ہم زاد" درِ دل پر دستک دے کر خود کہیں چھپ جاتا ہے لیکن دل کا وہ حال کر جاتا ہے کہ

قلم اُٹھائے بغیر کوئی چارہ نہیں رہ جاتا۔ ادا جعفری اس خود نوشت کے محرکات کا بیان بڑے اچھوتے انداز میں کرتی ہیں :

شہر کی واحد کشادہ سڑک کے ایک طرف محصول چنگی وصول کرنے کی چھوٹی سی کوٹھری اور اس کے مقابل دوسری اونچی مغرور قلعہ نما عمارت۔ پتہ نہیں شہر یہاں سے شروع ہوتا تھا یا ختم ہوتا تھا۔ آگے کھیت اور میدان نظر آتے تھے۔ مجھے یاد ہے بچپن میں میری سب سے بڑی آرزو تھی کہ کبھی خاندان کے لڑکوں کی طرح میں بھی اس سڑک پر پیدل چلوں اور تقدیر کا فیصلہ یہ تھا کہ میں پوری دنیا گھوم لوں لیکن میرے قدم اس سڑک کو کبھی نہ چھو سکیں۔

بڑی حویلی کے ذکر میں جہاں اندھیرے پاسباں تھے اور "اجالا تھا تو صرف ماں کی پلکوں پر"۔ ایک اور جگہ وہ لکھتی ہیں :

میری یادوں کے اس مرقع میں جہاں محبتیں اور شفقتیں ہیں وہیں مجبوریاں اور محرومیاں ہیں۔ وضعداریاں بھی ہیں اور کم نگاہیاں بھی۔ حویلی میں اذانوں کے اُجالے تھے، دعاؤں کے سویرے تھے مگر طاقوں میں شرافت، امارت اور روایت کے بُت بھی سجے ہوئے تھے۔

ادا جعفری کے نزدیک یہی وہ روایت کے بُت ہیں جن کی پرستش کی بنا پر مرد کو ہمیشہ اس دنیا اور زندگی میں اپنی ترجیحات پر اختیار حاصل رہا ہے لیکن عورت نے خود اپنی جھلک دیکھنے کے لیے بڑا طویل سفر کیا ہے۔ گویا کہ یہ خود نوشت بولتی ہوئی تصویر غالب کے اس مصرعہ کی ہے کہ " پھر وضعِ احتیاط سے رُکنے لگا ہے دم " بڑی حویلی کی قدیم روایت میں خواتین کو زمانے کی دست برد سے "حصار در حصار محفوظ و مامون" رکھنے والی دیواریں اتنی اونچی کر دی گئی تھیں کہ تازہ ہواؤں اور دھوپ اور چاندنی کا گزر بھی ممکن نہیں تھا۔ اسیری میں آتش زیر پا ادا حلقہ ہائے زنجیر کو موئے آتش دیدہ تو نہ بنا سکیں ہاں وارداتِ قلب کو شعر کی زبان دے کر انھوں نے تعمیرِ نشیمن کا آغاز کر دیا تھا۔

اس شوق کو ذوقِ نمو کا حوصلہ خوش نصیبی سے اُن کی ماں نے بخشا تھا اور نانا کی فراخدلی نے اُسے پروان چڑھایا اور مانندِ صبا یہ بشارت دی کہ

سحر قریب ہے دل سے کہو نہ گھبرائے

ادا جعفری کی تخلیقی کاوشیں اس اعتبار سے بھی خاص اہمیت کی حامل ہیں کہ ان کی ذہنی تربیت تعلیم کے مروّجہ وسائل و اصول کی مرہونِ منت نہیں رہی بلکہ حصولِ علم کے ذوق کی آبیاری گھر کی چہار دیواری میں ہوئی جس سے ہمہ گیر نتائج کی توقع عموماً نہیں کی جاسکتی لیکن ترقی پسند تحریک سے اثرپذیری کی بات ہو، چالیس کی دہائی کی برصغیر کی سیاست کے تحت ودیا مندر کی اسکیم ہو، قرار دادِ پاکستان ہو، تحریکِ آزادی ہو، یا تقسیم ہند، تقسیم پاکستان ہو یا فرقہ واریت کا معاملہ سب کے تئیں ان کا رویّہ ایک ذمّے دار اور حساس فرد کا رہا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد ہنگامہ آرائی اور قتل و خون اور بے کسی و لاچاری کی وہ نہ صرف شاہد بلکہ اُس تجربے کی شریک بھی ہیں۔ دسمبر ۱۹۹۵ء کے خون میں نہائے ہوئے شہر کراچی کی کراہوں کو بھی اُن کے قلم نے محسوس کیا ہے۔ ایک عالمگیر برادری سے تعلق رکھنے کے دعوے داروں پر ان کی حیرت بجا ہے کہ جو دنیا کے نقشے پر ایک غیر معمولی نظریاتی ملک تعمیر کرنے کے دعویدار ہیں تو پھر کس طرح صرف چالیس بیالیس سالوں میں طلوع اُن کے دلوں کو تاراج کر سکتی ہے۔ پاکستان میں مختلف سطحوں پر جاری عصبیتی کش مکش اور اس سے پیدا شدہ تباہی و انتشار اور تہذیبی المیے کا نقشہ ادا جعفری نے مخصوص استعاراتی اسلوب میں اس طرح پیش کیا ہے۔

> کپل وستو کا شہزادہ جب اپنے آپے کی کھوج میں نکلا تھا تو عبا، قبا اور عصا ترک کر کے نکلا تھا۔ ایسی کوئی پرچھائیں اُس اجالے کے تعاقب میں نہیں تھی۔ مگر یہ کیسے شہزادے تھے کہ جن کے گھروں چوباروں پر پہچان نے دستک دی۔ وہ محلوں دو محلوں کی تعمیر میں نڈھال ہوئے اور وہ جو صوف پہن کر نکلے تھے زرتار قبا کے بوجھ تلے روندے گئے۔

خانگی ذمّے داریوں، شوہر کی منصبی مصروفیات کے ضمن میں دیگر تفصیلات اور دیس بدیس کے سفر نئی تہذیب اور نئے لوگوں سے تعارف و تعامل کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ تاہم کتاب کا آخری ایک تہائی حصّے میں قاری کی وہ محویت کچھ ٹوٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کر ذہنی سرگزشت لکھنے والے سے قاری کی توقعات بیانیے کے ساتھ ساتھ بتدریج بڑھتی جاتی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنی اس توقع میں کس حد تک حق بجانب ہے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا جو رہی سو بے خبری رہی اپنے اندازِ فکر، اندازِ نگارش اور اندازِ پیش کش ہر اعتبار سے دلکش ہے۔

——— سہیل احمد فاروقی

کتاب: شورشِ دوراں

مصنّف: حمیدہ سالم

ناشر: ادب پبلی کیشنز، نئی دہلی

صفحات: ۳۳۰ قیمت: دو سو پچاس روپے

شورشِ دوراں کہانی ہے اودھ کی باکمال بزرگوں اور اہلِ علم کی ایک بستی رودولی (وجہ تسمیہ رودِ ولی بھی بتائی جاتی ہے) کے زمیندار خاندان میں پیدا ہونے والی پڑھائی لکھائی سے دور بھاگنے والی لڑکی کی جس نے ایک طویل ذہنی سفر طے کرنے کے بعد سات سمندر پار کیلیفورنیا کے گولڈن ہلس میں بیٹھ کر اپنی رودادِ سفر قلم بند کی۔ کتاب کے آٹھ ابواب کو بآسانی دو حصّوں میں تقسیم کرکے دیکھا جا سکتا ہے۔ پہلا حصّہ جو نسبتاً بڑا ہے، بچپن کی یادوں، گھریلو اور مقامی تفصیلات، گھر کے افراد اور اُن سے ربط و تعلق کے ذکر کا احاطہ کرتا ہے۔ دوسرا حصّہ خرطوم، لندن اور ایتھوپیا میں ملازمت اور اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں قیام اور ملکی و غیر ملکی سیاحتوں پر مشتمل ہے۔

مصنفہ کی ابتدائی نشوونما، ثانوی اور گریجویٹ سطح کی تعلیم کی دنیا رودولی، لکھنؤ اور علی گڑھ تک محدود ہے لیکن اُس سے حاصل ہونے والے تجربات و مشاہدات کا کینوس خاصا وسیع ہے۔ حمیدہ سالم کا ڈسپلن معاشیات ہے اور ادبی شعور کا ورثہ اُنھیں اپنے ماحول سے ملا ہے۔ وہ مشہور شاعر اسرارالحق مجاز، معروف سیاست داں انصار ہروانی اور صفیہ اختر کی بہن ہیں۔ مجاز پر اُن کا مضمون "جگن بھیّا" اہلِ ادب سے خراجِ وصول کر چکا ہے۔ خواہ وہ رودولی کے زمیندارانہ ماحول میں زمیندار اور رعایا یا مفلس و زردار کے رشتے کی جلتی بجھتی یادیں ہوں یا علی گڑھ میں تعلیم کے دوران گوری میموں کے تئیں پردہ نشین خواتین کے ذہنی تحفظات، جب وہ ان پر بازدید کے عمل سے گزرتی ہیں تو واقعی ان کے قلم سے گہری انسانی دردمندی کا اظہار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بچپن میں کسان کے ہاتھ سے نذرانے میں ملے ہوئے ایک روپے کی جلن کو اپنی ہتھیلی پر آج ابھی انھوں نے محسوس کیا۔ مصنفہ کے زمانۂ طفلی کی یادوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اُن سے مقامی یا دیسی پن کے عوامل کو زندگی میں کسی طور پر برقرار رکھنے اور اُس مقامیت سے وابستہ اقدار کو حرزِ جاں بنائے رکھنے کا جذبہ جھلکتا ہے۔

معاشیات کے میدان میں تعلیم و تعلم سے اپنی وابستگی کے نتیجے میں حمیدہ سالم کا ذہنی ارتقاء ایک ایسی نہج پر ہوا ہے کہ زندگی کے کسی بھی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے گرد و پیش کے مسائل کو نظر انداز نہیں کرتیں۔ مغربی ممالک کے بڑے اسٹوروں میں بھرے ہوئے دلکش کھلونوں سے اُن کی آنکھیں خیرہ نہیں ہوئیں بلکہ وہ یہ سوچتی ہیں کہ دراصل اُن کھلونوں میں سے زیادہ تر تفریحی ہیں، اُن سے ذہن و جسم کی کوئی ورزش نہیں ہوتی۔ یہ کھلونے والدین کو زیربار اور بچوں کو احساسِ محرومی میں مبتلا کرنے کا آلہ ہیں۔

اپنے دو بھائیوں اسرارالحق مجاز اور انصار صاحب اور بہن صفیہ اختر کی ذہنی صلاحیتوں، اُن کی ادبی و سیاسی سرگرمیوں، کامیابیوں اور ناکامیوں کا بیان مصنفہ

نے دل کو چھوتے ہوئے انداز میں کیا ہے۔ اس حوالے سے ملک کی سیاسی صورتحال، قومی تحریک اور تحریکِ نسواں کا منظر نامہ سامنے آجاتا ہے تو اس زمانے کی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی نظریاتی چپقلشوں تک بھی قاری کی رسائی ہوجاتی ہے اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان تجربات کو بیان کرنے والے نے نامساعد حالات سے نہ دل برداشتہ ہونا سیکھا ہے اور نہ کسی کی طرف سے اپنے دل میں گردِ کدورت کو جگہ دینا۔

کتاب کا سیاحتی حصہ خاصا معلوماتی ہے اور خصوصاً ایتھوپیا اور خرطوم کے تاریخی، جغرافیائی اور سیاسی حالات پر دو اچھے مضامین صرف ایک باب "بستی بستی دیس بدیس" کی بنیاد پر تیار ہو سکتے ہیں۔ حمیدہ سالم کا رویہ زندگی کے تئیں بہت متوازن ہے۔ اس دور میں ایسی خود نوشتیں اور سفرنامے سامنے آئے ہیں جن کے مصنفین اپنی سرزمین چھوڑتے ہی دیارِ غیر کی رنگینیوں میں کھو کر یہی کہتے نظر آتے ہیں کہ اپنے وطن میں کچھ بھی نہیں ہے لیکن حمیدہ صاحبہ نے کسی بات کے اخذ و قبول میں اپنے شعور و ضمیر کو ہر قدم پر رہنما بنایا ہے۔

ابتدائی ابواب میں بعض جگہ نظریاتی بحث دو چار جملوں سے تجاوز کرتی ہے تو راوی اور قاری کے درمیان ایک رکاوٹ سی حائل ہوتی نظر آتی ہے اور بیانیہ کا تسلسل متاثر ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اچھی کاوش ہے اور امید ہے کہ علمی و ادبی حلقوں میں اسے مقبولیت حاصل ہوگی نیز حمیدہ صاحبہ سلسلۂ نگارش کو جاری رکھیں گی۔

سہیل احمد فاروقی

منظر نامہ

نوبیل انعام ۱۹۹۵ء

شیمس ہینی

مرزا شکوہ محسن مرزا

اس سال ادب کے نوبل انعام کے لیے آئرلینڈ کے شاعر شیمس ہینی (Seamus Heaney) کا انتخاب کیا گیا ہے۔ برنارڈ شو، ولیم بٹلر ییٹس اور سیمیل بیکٹ کے بعد ہینی چوتھے آئرش ادیب ہیں جنھیں اس مؤقر انعام کا مستحق سمجھا گیا۔ وہ ۱۹۳۹ء میں شمالی آئرلینڈ کی کاؤنٹی ڈیری میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کسان تھے اور کیتھلک مذہب کے پیرو تھے۔ ہینی نے اپنی تعلیم کئی کالجوں میں حاصل کی جن میں Queen's اور St.Columbus' College London derry University, Belfast قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۶۵ء میں کوئنز یونیورسٹی میں بحیثیت لکچرر اُن کا تقرر ہوا اور اس کے بعد سے درس و تدریس میں وہ باقاعدہ مشغول رہے ہیں۔ امریکہ میں ہارورڈ یونیورسٹی اور انگلستان میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں وہ پروفیسر کے منصب پر فائز رہے ہیں۔ شاعری کے لیے انھیں کئی اہم انعامات سے نوازا جاچکا ہے، جن میں Eric Gregory Award (۱۹۶۶ء)، Irish Academy of Letters Award (۱۹۷۱ء)، Whitbread Award (۱۹۸۷ء) اہم ہیں۔

ہینی نہ صرف اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں بلکہ ایک بصیرت افروز ناقد اور اچھے

نثر نگار بھی ہیں۔ وہ اہم شاعروں اور شاعری کے تصوّرات پر باقاعدہ مضامین لکھتے رہے ہیں۔ انگریزی کے مایہ ناز شاعر جیرلڈ مینلی ہوپکنز (Gerald Manley Hopkins) پر ان کی تقریر خاص طور پر خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے رُوبرٹ لوویل' ورڈزورتھ اور ییٹس (Yeats) جیسے انگریزی شاعروں پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کی نثری تصانیف میں The Fire i' the Flint The Making of A Music اور Place and Displacement اہم ہیں۔ ہینی بی بی سی (BBC) سے بھی وابستہ رہے ہیں اور انھوں نے اپنے ہم عصر انگریزی شاعروں کے ساتھ شاعری کے انتخابات بھی شائع کیے ہیں۔ ان میں خاص طور پر انگریزی شاعر اور Poet Laureate ٹیڈ ہیوز (Ted Hughes) کے اشتراک سے کیا ہوا انتخاب اہمیت کا حامل ہے' چونکہ ان دونوں شاعروں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے' اور جدید انگریزی شاعری میں نئے تجربات کیے ہیں۔ شیمس ہینی نے ورڈزورتھ' ہوپکنز' ییٹس اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی اس روایت کو مستحکم کیا ہے' جس میں شاعری' تنقید اور تخلیقی عمل الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں ہوتے' بلکہ جس کے لیے یہ ذات اور وجود کی تفتیش اور دریافت کا وسیلہ ہیں۔ وہ ایسے شاعر ہیں جو شاعری کے مختلف ابعاد' اس کی معنویت' اس کی ہیئت اور تکنیک پر غور و فکر کرتے رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

> A poet at work is involved in a double process of making and discovery, a process that at the best times is unique, unselfconscious and unpredictable. Every real poem...survives as something at once shed and attained.

ہینی تفتیش اور تخلیق کو شاعری کا اہم ترین مقصد مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں شاعری کرنا ایک ایسا عمل ہے جو ذات کی تراش خراش کرتا ہے۔ وہ

لکھتے ہیں :

Technique is dynamic,active,restless, an ever provisional stance of the imagination towards expenence. It prospects for secrets and compounds resolutions. It divines and discovers the poet's meaning in and for the world.

ظاہر ہے یہاں ہینی کے آخری جملے غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں اور دعوتِ فکر دیتے ہیں۔ وہ شاعری کی تکنیک کے تصوّر کو ایک بالکل نیا معنی عطا کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں تکنیک حقیقتاً تخیل کا ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعے شاعری کی معنویت دریافت ہوتی ہے۔ وہ اسے تخلیقی عمل کا بنیادی عنصر مانتے ہیں۔'کرافٹ' ان کے خیال میں تکنیک سے یکسر مختلف ہے۔ اس کے ذریعے ایک شاعر دوسرے شاعر سے متاثر ہوتا ہے۔ دوسرے شاعروں کی مخصوص آوازوں کو باقاعدہ سنتا ہے اور ان کے وسیلے سے اپنی آواز دریافت کرتا ہے۔ اس لیے دوسرے شاعروں کی شاعری اپنی آواز کو ڈھونڈ نکالنے میں معاون ہوتی ہے۔ اس کے بعد شاعر کا اصل فریضہ شروع ہوتا ہے، چونکہ اب اس پر لازمی طور پر کچھ نئی ذمّے داری عائد ہوتی ہے :

Once the reach to know the voice is over, the next problem is how to use it. Here craft passes into technique which is the ability to send the voice in pursuit of the self.

حالانکہ 'کرافٹ' اور 'تکنیک' کے تصوّرات نئے نہیں ہیں لیکن ہینی جس طرح سے انھیں نئے معنی دیتے ہیں وہ واقعی بنیادی بات ہے۔ ان کے تصوّر میں بازگشت دریافت اور بازیابی تکنیک کے تشکیلی عناصر ہیں۔ اگر 'تکنیک' کا مقصد مخصوص آواز کو ذات کی تلاش میں روانہ کرتا ہے تو اس سے شاعری کے متعلق

کئی غیر معمولی امکانات اُجاگر ہوتے ہیں۔ ہینی کے ہاں شاعری اس نہج پر تخلیق ہوتی ہے جہاں 'مشترک تاریخی تجربہ' اور 'مخصوص آواز' کا انضمام ہوتا ہے۔

ہینی لکھتے ہیں کہ انھوں نے شاعری ۱۹۶۳ء سے شروع کی۔ وہ اس شاعری کو پُرکار (Craft-ridden) کہتے ہیں اور شاعری کی 'تکنیک' کو سیکھنا اپنا فرض اولین گردانتے ہیں :

I began to write poetry in 1963, craft-ridden, but compulsively attracted to those guardians of technique like the water diviner and the untutored musician, men whose wrists and fingers receive and uncode energies into meanings. To learn their ease and grace...will be my study so long as I, continue to write.

ہینی کا مندرجہ بالا بیان ان کی انکساری کا نتیجہ ہے کیوں کہ ان کی نظموں کے پہلے مجموعے Death of A Naturalist سے ہی ایک معیاری اور اور تخیل شاعر کا پتہ چلتا ہے۔ اس مجموعے کے بعد شائع ہوئی شاعری میں باقاعدہ ارتقا کا احساس ہوتا ہے۔ ان کی شاعری نہ صرف کثیر المعنی ہوتی جاتی ہے بلکہ فکر، تخیل اور خیالات کا خوبصورت امتزاج اس کا امتیازی وصف بن کر اُبھرتا ہے۔ اس میں اسطور، تاریخ، سیاست ایک وحدت اختیار کرجاتے ہیں۔

ہینی وسیع ادبی سرمائے کے مالک ہیں اور ان کے شعری مجموعوں کی خاصی تعداد ہے، جن میں Door into the Dark (۱۹۶۹)، Wintering out (۱۹۷۳) Sweceney Astry: A version from the Irish (۱۹۸۳ء)، North (۱۹۷۵ء)، Station Island (۱۹۸۴ء)، اور The Haw lantern (۱۹۸۷ء) اہم ہیں۔

ہینی کے پہلے مجموعۂ کلام میں شامل نظم ' Follower ' سے یہ سطریں ملاحظہ کریں :

My father worked with a horse-plough,
His shoulders globed like a full sail strung
Between the Shafts and the furrow.

بہت ہی عام منظر کو یہاں پیش کیا گیا ہے۔ ایک کسان کھیت جوت رہا ہے' یہ کسان شاعر کا باپ ہے۔ لیکن تشبیہہ و استعارے کا دوسری سطر میں خلاقانہ استعمال نہ صرف ایک بصری پیکر خلق کرتا ہے بلکہ اس میں معنویت دریافت کرنے کی خوبصورت مثال بھی ہے۔ کھیت جوتنے کے اس منظر کو کشتی رانی سے تشبیہہ دے کر ہینی اس پیکر میں سفر کے اسطوری معنی اجاگر کرتے ہیں جس سے یہ Image زندگی ' موت ' کا Objective Correlative بن جاتا ہے۔ اس نظم کی آخری سطور مرئی پیکروں کو archetype میں تبدیل کر دیتی ہیں :

I was a nuisance, tripping, falling,
Yapping always, But today
It is my father who keeps stumbling
Behind me, and will not go away

اسی مجموعے میں شامل ایک اور نظم ' Digging ' ہینی کی شاعری کی خصوصیات نمایاں کرتی ہے :

Under my window, a clean rasping sound
When the spade sinks into gravelly ground.
My father, digging.

But I have no spade to follow men like that
Between my finger and my thumb
The squat pen rests; I will dig it with it

شاعرُ قلم' اور' پھاوڑے' میں مماثلت دیکھتا ہے۔ دیہی زندگی کا ایک عام سا منظر شاعر کی نظروں سے ہم دیکھتے ہیں۔ لیکن دیکھنے کا عمل بذات خود ایک طرح کی لاتعلقی کا احساس دلاتا ہے۔ شاعر کی اس منظر سے لاتعلقی اُسے خارجی فرد کی حیثیت دے دیتی ہے۔ ایک سطح پر یہ تجربہ ہینی کی نسل کا تجربہ ہے کہ وہ لوگ یونیورسٹیوں سے تعلیم حاصل کرکے ہر طرح کی جسمانی محنت ومشقت سے دور ہوگئے ہیں لیکن ہینی کے ہاں حقارت بھرا جذبہ نہیں، بلکہ اُن کی لاتعلقی اُن کی مجبوری ہے۔ شاعر عہد کرتا ہے کہ وہ اپنے قلم کے ذریعے 'کھدائی' کرے گا اور یہیں سے نظم میں خوبصورت اور بصیرت افروز ابہام اُبھرتا ہے۔ اگر کھُدائی کا عمل کھیت میں نئی فصل اُگا سکتا ہے تو 'قلم' سے زبان کی کھیتی کرکے شاعر شاعری کی نئی فصل اُگانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ ہینی کی شاعری اس وعدے کی تکمیل کرتی ہے۔ ظاہری سطح پر وہ دیہی زندگی کے روز مرہ کے مناظر کی تفصیلات پیش کرتے ہیں لیکن استعاراتی اور علامتی زبان کے ذریعے وہ ان کی اسطوری جہتوں کو دریافت کرتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> I have tried to repossess in the act of concentration, in the act of writing, something of the fear and the fascination of those moments.

ان الفاظ میں ورڈزورتھ کے اثرات نمایاں ہیں۔ انگریزی شاعری میں ایک قدیم روایت رہی ہے کہ شاعر کسی مخصوص پیکر کے حوالے سے ایک نئی بصیرت' ایک نیا جہانِ معنی ساخت کرتا ہے۔ ہوپکنز کی مشہور نظم The Windhover اس کی اعلیٰ مثال ہے۔ ہینی کی شاعری میں اس روایت کی توسیع ملتی ہے جو کہ ان کی شاعری کو غیرمعمولی تخلیقی عروج سے روشناس کراتی ہے۔

ہینی کی زندگی میں ۱۹۶۹ء ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے' وہ لکھتے ہیں:

> From that moment a the problems of poetry moved

from being simply a matter of achieving the satisfactory verbalicon to being a search for images and symbols adequate to our predicament.

شمالی آئرلینڈ کے سیاسی حالات اور سول رائٹس مومنٹ سے متاثر ہوکر ہینی شاعر کی سماجی ذمے داری کی اہمیت پر زور دیتے ہیں حالانکہ وہ کسی بھی طرح کے سیاسی پروپگنڈہ کے سخت خلاف ہیں۔ وہ آئرلینڈ کے ایک بڑے ناول نگار جیمز جوائس کے الفاظ کو دہراتے ہوئے کہتے ہیں :

"to forge a poem is one thing, to forge the uncreated conscience of the race...is quite another and places daunting pressures and responsibilities on anyone who would risk the name of poet."

یہاں سے ان کی شاعری کا نیا سفر شروع ہوتا ہے، جس میں شاعری کا مقصد صرف لفظی مجسم سازی نہیں بلکہ اپنے ملک، اپنی قوم کے ضمیر کی تشکیل کرنا ہے۔ ان کی شاعری میں سیاسی و تاریخی شعور، اسطور اور archetypes غیر معمولی اہمیت حاصل کر لیتے ہیں، جس کا نتیجہ ان کا مجموعۂ کلام North ہے۔ اس میں عصری زندگی، سیاسی مسائل، انسانی حقوق سب کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ لیکن شاعری کا معیار برقرار رہتا ہے، بلکہ ان کی شاعری نئی آب و تاب کے ساتھ ابھرتی ہے۔ جہاں ایک طرف آئرش زندگی کے کئی دھارے ان کی شاعری میں ملتے ہیں وہیں زبان کو برتنے کا شعور بھی ملتا ہے۔ یہ سطور ملاحظہ کریں :

Lie down
in the word-heard, burrow
in the coil and gleam

of your furrowed brain.
Compose in darkness.
Expect aurora borealis
in the long foray
but no cascade of light.

ہینی نے خاص طرح کی نظمیں لکھی ہیں جنھیں انھوں نے 'bog-poems' کا عنوان دیا ہے۔ یہ نظمیں ان کے علمی اور فکری تجسس کا نتیجہ ہیں۔ یہ نظمیں آرکایولوجسٹ پی۔وی گلوب کی تصنیف 'The Bog People' سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں۔ اس کتاب میں ڈنمارک میں دریافت شدہ بعض لڑکیوں کے ڈھانچوں کا ذکر ہے جنھیں قیاس کیا جاتا ہے کہ کسی مذہبی رسوم کے تحت قربان کر دیا گیا تھا یا پھر کسی جرم کی سزا دی گئی تھی۔ ہینی اس کے بارے میں اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں:

"you have a religion centring on the territory, on a goddess of the ground and of the land, and associated with sacrifice...She appears as Cathleen ni Houlihan in Yeats's plays, She appears as Mother Ireland...It seems to me that there are satisfactory imaginative parallels between this religion and time and our own time.

ہینی کو قدیم زمانے سے آج تک ایک تسلسل نظر آتا ہے۔ ہمعصر آئرلینڈ میں قدیم اور Pagan آئرلینڈ کی تاریخ، مذہب، روایات، رسوم و رواج، قدروں کا پرتو ملتا ہے۔ Bog Poems میں اس تصور کا اظہار ہے۔ ان نظموں میں ظلم، ناانصافی، ناآسودگی، بے چینی و اضطراب کا شدید احساس ملتا ہے جس کے ساتھ فکری گہرائی اور مشاہدۂ نفس کی زیریں لہر شاعری میں عجیب و غریب وقار پیدا کر دیتی ہے۔
ان نظموں میں Bog ایک کثیر المعانی استعارہ بن کر ابھرتا ہے،

جو کہ عصری آویزش زندگی اور سماج کا آئینہ دار ہے :

I can feel the tug
of the halter at the nape
of her neck, the wind
on her naked front.

ہینی کا شاعرانہ سفر کسی ایک منزل پر رُکا نہیں۔ آج بھی وہ نئے تجربات کر رہے ہیں اور اپنی شاعری میں نئے امکانات دریافت کرتے نظر آتے ہیں۔ پچھلے کچھ برسوں میں ان کی شاعری پر ہومر اور دانتے کے اثرات پڑے ہیں۔ ان کا مجموعہ 'The How Lantern' خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ ان کی نظموں میں پیرایۂ اظہار کے نئے جوہر دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی شاعری الہامی بصیرت سے روشناس ہوتی ہے۔ پیکر، علامت، استعارے، اسطور Architype اور شاعری، لے، آہنگ کے وسیلے سے ہینی انسانی وجود اور ذات کو متحرک کرنے کی قوت رکھتے ہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

What might have been origin
we dissipated in news. The clarified place
Had retrieved neither us nor itself-

شاید عرفان حاصل کرنے کے لیے وجود کی اصل دریافت کرنا ضروری ہے۔ اور ہینی اس کوشش میں سرگرداں ہیں، جس کے سبب ان کی شاعری میں روحانی اور مابعد الطبیعیاتی عناصر غیر معمولی حیثیت حاصل کرتے جا رہے ہیں۔ ■■

گوپی چند نارنگ سے ایک گفتگو

ابوالکلام قاسمی، شافع قدوائی

ابوالکلام قاسمی : نارنگ صاحب! آپ نے اسلوبیات اور اسلوبیاتی تنقید کو نظریاتی اور عملی طور پر اردو میں متعارف کرانے کا فریضہ بھی انجام دیا ہے اور ادھر چند برسوں سے آپ ساختیات اور مابعد ساختیات سے متعلق تصورات اور نظریات کو متعارف بھی کرا رہے ہیں اور ان نظریات کا انطباق کرکے بھی آپ نے دکھایا ہے۔ مجھے دریافت یہ کرنا ہے کہ اسلوبیات اور ساختیات کے مابین کیا آپ ہم آہنگی محسوس کرتے ہیں یا ان دونوں مکاتیبِ نقد کو الگ اکائی کی حیثیت دیتے ہیں؟

گوپی چند نارنگ : ساختیات کے مقدمات ایک اور ہی سطح پر ہیں۔ بے شک اسلوبیات ہو یا ساختیات یا پسِ ساختیات ان سب میں مرکزِ نگاہ متن ہے لیکن اسلوبیات محدود نوعیت کا تجزیہ ہے جس میں اسلوب کے لسانی خصائص کی مدد سے تخلیق شخصیت و انفرادیت کی تعیین ہوتی ہے۔ اسلوبیات اسلوب فہمی کا دعویٰ تو کر سکتی ہے، ادب فہمی کا دعویٰ نہیں کرتی، جب کہ ساختیات و پس ساختیات نے ادبی تنقید کو جو فلسفۂ لسان اور فلسفۂ معنی دیا ہے اس نے ادب فہمی کو نئی بصیرتوں پر استوار

کیا ہے۔ سابقہ ترجیحات کافی حد تک بدل گئی ہیں، مثلاً اگر پہلے سے چلی آرہی تنقید میں بنیادی اہمیت مصنّف (Writer) اور متن (Text) کو حاصل تھی تو اب اہمیت لکھنے کے عمل (Writing) اور پڑھنے کے عمل (Reading) قرارت یعنی معنی خیزی کو حاصل ہے۔ قرارت کے تفاعل کی وجہ سے قاری کا کردار بھی معرض بحث میں آگیا ہے۔ لکھنے کے عمل (Writing) سے مُراد وہی ہے جس کو روایتاً ہم تخلیق کہتے آئے ہیں اور لکھنے والے کو خالق کہتے آئے ہیں۔ ساختیات نے یہ تصور ہی بدل دیا ہے۔ ایک عام عقیدہ یہ چلا آرہا تھا کہ مصنّف (یا تخلیق کار) معنی کا سرچشمہ ہے۔ ساختیات نے بہ دلیل یہ ثابت کر دیا ہے کہ معنی کا سرچشمہ ذہنِ انسانی نہیں بلکہ لسان بالقوۃ (Langue) کا وہ نظام ہے جو مصنّف سے پہلے اور مصنّف سے باہر موجود ہے اور مصنّف جو کچھ بھی لکھتا ہے اسی لانگ کی رو سے لکھتا ہے اور معنی کی جو بھی شکلیں بنتی ہیں خواہ وہ کتنی نئی، تازہ، انفرادی یا تخلیقی کیوں نہ معلوم ہوں، اسی جامع نظام کی رُو سے بنتی ہیں اور اسی کی رُو سے ان کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ نظام نہ ہو تو کوئی ایک لفظ بھی نہیں لکھ سکتا۔ تمام تر معنی خیزی خواہ وہ ادب کی ہو، سماجی عمل کی یا ثقافت کی، اسی مجرد نظام کی رُو سے ہوتی ہے۔ چنانچہ واضح رہے کہ ذہنِ انسانی معنی خلق نہیں کرتا بلکہ فقط تشکیل کا ذریعہ ہے اور یہ تشکیل جیسا کہ کہا گیا اُس نظام کی رُو سے ہے جو کسی فردِ واحد کی جاگیر نہیں۔ ساختیات کی یہ پیش رفت ادب فہمی کی تاریخ کا ایک نہایت اہم موڑ ہے۔ جب تک سوسیئر کو غلط ثابت نہ کیا جائے، اُس وقت تک اس مقدمے کی رو سے کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ادبی تنقید تو فقط ایک محدود شعبہ ہے، اصل سوال ذہنِ انسانی کی کارکردگی کا ہے، یعنی انسان حقیقت کا ادراک کس طرح کرتا ہے، کس طرح سوچتا ہے، کس طرح لکھتا ہے اور کس طرح پڑھتا یا سمجھتا ہے۔ اس آخری شق کا تعلق ادب فہمی یا ادبی تحسین یا تنقید سے ہے۔ اب آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ساختیات کے مقابلے میں اسلوبیات ایک محدود چیز ہے۔ جب کہ ساختیات کا مسئلہ پورے سماجی عمل، پوری ثقافت یا پوری انسانی زندگی کا ہے، ادب جس کا فقط ایک مظہر ہے۔

شافع قدوائی: نارنگ صاحب! آپ نے ردتشکیل اور دیگر پس ساختیاتی مباحث سے اُردو داں حلقوں کو متعارف کرایا ہے اور فیض کی ایک نظم کا پس ساختیاتی مطالعہ (سوغات شمارہ ۱) میں شائع کر کے اس نظریے کے عملی امکانات کو بھی اُجاگر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا نظریۂ ردتشکیل متن کے مطالعے کے لیے کسی منضبط Methodology کی نشان دہی کرتا ہے یا نہیں یا یہ محض متن کے مطالعے کی ایک Insight ہے

گوپی چند نارنگ: منضبط طریقۂ کار کی نشان دہی خود ردتشکیل کے مزاج کے خلاف ہے اس لیے نظریہ سازوں نے اس کی نفی کی ہے۔ وہ طریقۂ کار دینے کے خلاف ہیں اس لیے کہ طریقۂ کار بھی ایک طرح کا جبر ہے۔ آپ کو تو معلوم ہے کہ ردتشکیل کو ایسا 'برل ازم' بھی کہا گیا ہے جو ذات اساس نہیں ہے' یعنی یہ معنی کی طرفوں کو کھول دینے اور انھیں کھلا رکھنے کا فلسفہ ہے۔ بے شک اس اعتبار سے یہ متن کے مطالعے کی ایک Insignt ہے جیسا کہ آپ نے کہا یا مطالعۂ متن کا ایک اصول ہے جو معنی کے دوسرے پن کو سامنے لاتا ہے۔

نظریے میں طریقۂ کار Methodology کی نفی کے باوجود جن لوگوں نے نظریے کی تشریح کی ہے' انھوں نے طریقۂ کار سے بھی بحث کی ہے اور کچھ نہ کچھ ضابطہ بھی وضع کیا ہے۔ خود میں نے "آنا دریدا کا پھر حدیقۂ لسان میں" میں اس کی کچھ وضاحت کی ہے۔ لیکن یاد رہے کہ رویہ کھلا ڈلا ہے۔ یہ ہر طرح کی جکڑ بندی اور کلیہ پسندی کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ جو قاعدے کلیوں پر چلے ہیں یا دوٹوک فیصلے چاہتے ہیں یا فوری نتائج کے طلب گار ہیں انھیں ردتشکیلی رویے سے تکلیف پہنچتی ہے۔ دراصل یہ لوگ وہ نتیجہ چاہتے ہیں جو ان کے معمولہ تصورات پر پورا اُترے' ردتشکیل معمولہ تصورات ہی پر ضرب لگاتی ہے اس لیے کوفت کا باعث ہے۔ چنانچہ اس کا ردعمل تین طرح سے ہوتا ہے۔ اول یہ کہ ردتشکیل سمجھ میں نہیں آتی۔ دوسرے یہ کہ ردتشکیل بے افادہ ہے (فائدہ کا سوال آج وہ لوگ اٹھا رہے ہیں جو کل تک 'افادیت' کے خلاف تھے) یا تیسرے

یہ کہ رد تشکیل سے متن کی تحسین میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ایسی باتیں سب نیک نیت لوگ کررہے ہیں۔ لیکن یہ سب ہیں بند اپنے اپنے معمولہ معنی کے حصار میں اور انھیں اپنے محفوظ حصار سے باہر نکلنا پڑے تو زحمت ہوتی ہے۔

آپ نے فیض کی نظم کا ذکر کیا۔ فیض کو میں نے اسی لیے لیا تھا کہ مثال میں آسانی تھی۔ ایک معتبر نقاد نے کہا کہ فیض بیچارہ تو Transparant شاعر ہے، اس کے یہاں معنی کا دوسراپن کہاں۔ ان سے کون پوچھے کہ جناب کیا معنی کا دوسرا پن فقط وہیں ہوتا ہے جہاں اشکال ہو، کوئی یہ نہیں سوچتا کہ آخر کیا وجہ ہے کہ بعض لوگ فیض کو سیاسی معنی کا شاعر کہتے ہیں۔ اور بعض دوسرے فیض کو روایتی لب ولہجے کا شاعر کہتے ہیں۔ کیا یہ دونوں باتیں درجے دار فوقیتی ترتیب نہیں ہیں یعنی فیض کو اہم ثابت کرنے کے لیے انقلابیت یعنی "سیاسی معنی" کو "روایتی معنی" پر ترجیح دی جاتی ہے ۔ دوسرے لفظوں میں فیض کو اہم شاعر ثابت کرنے کے لیے ان کی انقلابیت پر زور دیا جاتا ہے اور فیض کو کم اہم یا غیر اہم ثابت کرنے کے لیے ان کی روایتی رومانیت پر زور دیا جاتا ہے۔ گویا معنی کے ایک رُخ کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے جب کہ متن کے تجزیے سے اس کی تکذیب ہوتی ہے کیوں کہ جہاں انقلابیت پر اصرار ہے وہاں رومانیت ہے اور جہاں رومانیت پر اصرار ہے وہاں انقلابیت ہے۔ اپنے مضمون کے بین السطور جو سوال میں نے اُٹھایا تھا اور جس کو وہ نقاد جو معنی کے فقط ایک رُخ کے بارے میں حتمی رائے قائم کر لیتے ہیں، دیکھ ہی نہیں سکتے، یعنی یہ کہ رد تشکیلی رویے کے علاوہ کیا کوئی دوسری ادبی تھیوری ہے جو 'معمولی معنی' اور 'غیر معمولہ معنی' کی جدلیاتی گردش کو اس طرح دکھا سکتی ہو کیونکہ اگر سیاسی معنی پر اصرار ہو تو اس کو بھی بے دخل کیا جا سکتا ہے، اور اگر روایتی معنی پر اصرار ہو تو اس کو بھی بے دخل کیا جا سکتا ہے۔ مزید یہ کہ جمالیاتی اثر، نہ فقط سیاسی معنی کا محتاج ہے نہ روایتی معنی کا، وہ آئیڈیولوجی سے ہٹ کر بھی ہے۔ آتھوسے کا ذکر اس لیے آیا تھا کہ نو مارکسیت کا بڑا شارح وہ اسی لیے ہے کہ اس نے مارکسیت کے قلب میں ادب کے جمالیاتی

اثر کی نسبتاً خودمختاری کو منوالیا۔ رائج نظریوں میں نہ ترقی پسند تنقید میں یہ گنجائش ہے کہ وہ 'جمالیاتی اثر' کو قبول کرے' نہ جدیدیت میں یہ گنجائش ہے کہ وہ 'آئیڈیولوجی' کو قبول کرے۔ یہی وجہ ہے کہ فیض کے بارے میں دونوں تنقیدی رویئے Ambivalence کا یا افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ دونوں اپنے اپنے 'معمولہ معنی' کے اسیر ہیں' یعنی ایک سیاسی معنی کی قطعیت سے ہٹ کر نہیں دیکھ سکتا' دوسرا رسمی معنی کی حتمیت کو حرفِ آخر سمجھتا ہے۔ ردِ تشکیل یا پس ساختیاتی فکر کی خوبی یہ ہے کہ وہ معنی کی طرفوں کو کھول دیتی ہے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتی۔ روایتی نقاد اگر اس کو سمجھ نہیں سکتے تو تعجب نہ ہونا چاہیئے وہ اپنے اپنے Common Sense تصوّرات کے اسیر ہیں لیکن وہ جنھوں نے نئی تھیوری کو پڑھا ہے اور اس کی پیش رفت سے باخبر ہیں' وہ معنی کی حتمیت یا معنی کے ایک رُخ یا معمولہ معنی پر اکتفا کر ہی نہیں سکتے۔ وہ اسے ادھوری قرات کہتے ہیں ادھوری قرات فقط اُسی معنی پر زور دیتی ہے جو اُسے قبول ہو' پس ساختیاتی یا ردِ تشکیلی رویّہ دوسرے رُخ یا ناقابلِ قبول رُخ کو بھی سامنے لاتا ہے۔ یہ باغیانہ اور غیر مقلدانہ رویّہ ہے اس لیے نیک نیت لوگوں کو اسے سمجھنے میں دقت ہو تو تعجب نہ ہونا چاہیئے۔

ابوالکلام قاسمی : ساختیاتی اور مابعد ساختیاتی نظریہ سازوں نے ادب پارے کے لیے تخلیق یا فن پارے کی اصطلاحات کو یکسر چھوڑ کر صرف متن کی اصطلاح استعمال کرنی شروع کردی۔ نام کی اس تبدیلی میں فی نفسہٖ ادب کی طرف اس بدلے ہوئے رویّے کی توجیہہ آپ کیا کریں گے اور کیا آپ یہ محسوس نہیں کرتے کہ اس رویّے کے باعث متن کو اہمیت دینے کے ساتھ ساتھ اس کے تقدس سے انکار کیا گیا ہے۔

گوپی چند نارنگ : دراصل 'تخلیق' یا 'خالق' کی اصطلاحیں رومانیت کے زمانے سے یادگار چلی آتی ہیں۔ یہ ادب کے بارے میں عام فہم رویّے کی دین ہیں۔ ساختیات نے اس رویّے کو چیلنج کیا ہے۔ چیلنج تو دراصل ہُوسرل اور ہائیڈگر کے ساتھ مظہریت ہی میں شروع ہوگیا تھا۔ تخلیق کو متن کہنے یعنی نام کی اس تبدیلی کے پیچھے جو فلسفہ ہے اس کی طرف اوپر اشارہ کرچکا ہوں۔ بے شک ادبی متن کی

نوعیت اب وہ نہیں رہی جو روایتی اور رسمی طور پر پہلے سے چلی آرہی ہے۔ بے شک عرفِ عام میں اسے تخلیق ہی کہا گیا اور اس کے گرد تقدس کا ہالہ بھی دیکھا گیا، لیکن یہ تقدس کس نے عطا کیا، انسان ہی نے، اور آج فکر انسانی ہی اس کو چیلنج کر رہی ہے۔ اس میں سلسلہ در سلسلہ کئی کڑیاں ہیں۔ مارکس کی فکر نے تاریخ کو بے مرکز کیا تھا۔ فرائڈ نے لاشعور کی دریافت سے انسان کو بے مرکز کر دیا۔ اس کے بعد ذات سے جو تقدس وابستہ تھا وہ پارہ پارہ ہوگیا اب اگر ہم چاہیں بھی کہ وہ تقدس بحال ہو جائے تو اس کے لیے لاشعور کی دریافت کو غلط ثابت کرنا ہوگا لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ پچھلی نصف صدی میں سوسیئر کی فکر کو کم و بیش آفاقی قبولیت حاصل ہوگئی ہے۔ اگر کل کو فکر انسانی کی یہ پیش رفت غلط ثابت ہو جائے یا ایسی کوئی جہت سامنے آجائے جس سے اس کا رد ممکن ہو جائے تو روایتی فکر کا ساتھ دینے میں تو عافیت ہی عافیت ہے۔

ابوالکلام قاسمی: رولاں بارتھ کا کہنا ہے کہ کوئی فن پارہ اپنے ثقافتی نظام سے باہر نہیں لکھا جا سکتا، مگر دوسری طرف وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ادب میں لسانیات کے اصولوں کے استعمال کے لیے ہمیں الگ سے ایک نظام (Poetics) بنانا پڑے گا' تو کیا آپ محسوس کرتے ہیں کہ کلر وغیرہ کی کتابوں کے باوجود کوئی مکمل ساختیاتی شعریات وجود میں آچکی ہے؟

گوپی چند نارنگ: آپ کے اس سوال میں تین سوال ہیں۔ یہ بات تو واضح ہے کہ کوئی فن پارہ اپنے ثقافتی نظام سے باہر نہیں لکھا جا سکتا۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ سوسیئر کے تصوّر لانگ پر مبنی ہے۔ ثقافت کا ذکر کرنا اب فیشن میں داخل ہوتا جاتا ہے اور تو اور روایتی نقاد اور وہ جدید نقاد بھی جو کل تک کاغذ پر چھپے ہوئے لفظ سے ہٹ کر کوئی بحث کرنے کے لیے تیار نہ تھے، آج چور دروازے سے ثقافت کا ذکر لے آتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ جب فن پارہ ثقافتی نظام کے اندر ہے تو وہ سماجی منظر کیوں کر نہیں، یا اس کی سماجی معنویت سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال ساختیاتی تناظر میں ثقافت کا تصوّر اپنے وسیع تر معنی میں استعمال ہوتا ہے کیوں کہ لانگ کی کارکردگی ثقافت کی رو سے ہے اور

دب کی کارکردگی لانگ کی رُو سے۔ اب رہی دوسری بات یعنی لسانیات کے اصولوں کی۔
ز یہاں لسانیات بھی میکانکی معنی میں نہیں بلکہ فلسفۂ لسان کے معنی میں یا معنی کے فلسفے
کے معنی میں ہے۔ گویا ساختیات کو اتنی نسبت لسانیات کے میکانکی اصول و قواعد سے
نہیں جتنی معنیات کے فلسفے سے ہے، جس کی بدولت تمامتر ترسیل ہوتی ہے اور جو زبان و
دب کا بنیادی وظیفہ ہے۔ بارتھ کا یہ قول اس کے ابتدائی دور کا ترجمان ہے۔ جب ساختیات
نے یہ توقع پیدا کی تھی کہ ادب کی جامع شعریات کو ضابطہ بند کیا جاسکتا ہے لیکن بعد
یں پس ساختیاتی فکر کی پیش رفت نے اس توقع سے توجہ ہٹادی۔ اب آپ کے سوال
ی تیسری شق یعنی کلر کی کتاب کے حوالے سے کہنا چاہوں گا کہ کلر کی کتاب ان کوششوں
نقطۂ آغاز نہیں بلکہ اگلا قدم ہے۔ اس سے پہلے رومن جیکب سن، ولادمیر پروپ،
یوی سٹراس، گریما، تودوروف، ژنیت، بارتھ وغیرہ کے کام کو آخر اور کس شق میں رکھیں
ے۔ متھ اور لوک کہانیوں سے لے کر فکشن تک یہ لوگ خاصا بنیادی کام کرچکے تھے۔ کلر کی
شش ایک جامع کلاسیکی کوشش ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۵ء میں منظرِ عام پر آئی۔ اُس
ت تک ساختیات سے پس ساختیات کی طرف گریز شروع ہوچکا تھا اور دریدا کے نظریۂ
تراقیت نے معنی کی عدم مرکزیت یا عدم استحکام کو بھی ثابت کردیا تھا۔ یہ تو آپ جانتے
، ہیں کہ پس ساختیاتی فکر ہیگل کے ساتھ نہیں بلکہ نطشے کے ساتھ ہے۔ نطشے، ہوسرل،
ہیڈیگر، ان سب کا اثر دریدا پر ہے۔ معنی کے عدم استحکام کا مطلب ہی یہی ہے کہ معنی
قاعدے کلیوں میں جکڑنا معنی خیزی کے عمل کے منافی ہے۔ قاعدے کلیے تو ہمیشہ بنائے
ئے اور بنائے جاتے رہیں گے لیکن پس ساختیاتی فکر کا موقف یہ ہے کہ قاعدے کلیے
نی پر پہرہ بٹھاتے ہیں اور یہ جبریت اور آمریت کی شکلیں ہیں۔ ردِ تشکیل معنی کے جبر
توڑتی ہے اور ہر راہ کو کھلا رکھنا چاہتی ہے اس لیے وہ نظام سازی کے خلاف
۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ساختیاتی فکر کے زیر اثر سب سے زیادہ توجہ شعریات پر ہوئی ہے،
سانیات پر نہیں، اور شعریات میں بھی اس مرکزی بحث پر کہ زبان کے ذریعے معنی
ل کر پیدا ہوتے ہیں، کیوں کر قائم ہوتے ہیں اور کیوں کر سمجھے جاتے ہیں، دوسرے لفظوں

ہیں حظ ونشاط، لطف وانبساط اور جمالیاتی اثر بھی معنیات کا حصّہ ہیں۔ اس کا یہ پہلو بھی نظر میں رہے کہ ساختیاتی شعریات کی رو سے معنی فقط وہ نہیں ہے جو حاضر ہے یا جو دکھائی دیتا ہے، یا معمولہ ہے یا جس سے ہم مانوس ہیں۔ معنی جتنا حاضر ہے اتنا غیاب میں بھی ہے اور روایتی تنقید معنی کے معمولہ اور مانوس روپ پر اکتفا کرتی ہے یا پہلو داری کا ذکر بھی کرتی ہے تو یوں کہ معنی کو حل کرنا مقصود ہے لیکن پس ساختیاتی فکر کا اصرار ہے کہ معنی وحدانی ہے ہی نہیں۔ یہ سیال ہے اور وقت، نسل، سماج، تاریخ، ثقافت کے محور پر بدلتا رہتا ہے۔ پس ساختیات معنی کی وحدانیت کا نہیں، بلکہ تکثیر معنی کا فلسفہ ہے۔ ■■

سلسلہ: اقبال کی معنویت

ہم اپنا سر نہیں جھکائیں گے
دشمن چاہے قوی ہو
ہم قوی تر ہیں
ہمارا مقصود واضح اور انصاف پر مبنی ہے
ہمیں خود میں اعتماد پیدا کرنا ہوگا
ہمیں خود کو خوف سے آزاد کرنا ہوگا
اے میرے لوگو! میرا انتظار کرو
اے میرے لوگو! فتح کے منتظر رہو
ہم فلسطین واپس جائیں گے
واپس جائیں گے!! (ترجمہ: کشور ناہید)

کیا اقبال کی شاعری جد وجہد، ثابت قدمی، استقامت، خود اعتمادی اور بے خوفی کا استعارہ نہیں؟ آج تیسری دنیا کو ایک شاعر سے اور کیا چاہیے! ■■

اُردو میں خود نوشت سوانح عمری کی صورتِ حال

امتیاز احمد

یادوں کی برات شہاب نامہ علی پور کا ایلی اور الکھ نگری اردو کی ضخیم ترین خود نوشت سوانح عمریاں ہیں۔ چاروں کی خصوصیت ضخامت اور بے باکی ہے۔ چاروں انتہائی دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ ان خود نوشتوں کے علاوہ پروفیسر آل احمد سرور کی "خواب باقی ہیں" اور پروفیسر مسعود حسین خاں کی ورود مسعود نے بھی بعض اہم سوالات پیدا کیے ہیں۔ لیکن اب تک اعمال نامہ کو سب سے کامیاب خودنوشت کہا جاتا رہا ہے۔

یادوں کی برات کی تین خصوصیات بتائی جاتی ہیں (۱) جنسی تجربہ (۲) دروغ گوئی (۳) خوبصورت نثر۔ شہاب نامہ کے بعض اندراجات پر بھی لوگوں نے سوالیہ نشان قائم کیے ہیں۔ لیکن یہ کتاب پہلی مرتبہ یہ احساس دلاتی ہے کہ ہر شخص کو خودنوشت نہیں لکھنی چاہیے۔ "شہاب نامہ" اس کا مثبت جواب ہے یعنی کن لوگوں کو لکھنی چاہیے اور "اپنی تلاش میں" از کلیم الدین احمد 'خواب باقی ہیں از آل احمد سرور' اور ورود مسعود از مسعود حسین خاں' اس کا منفی جواب' یعنی کن لوگوں کو نہیں لکھنی چاہیے۔ مثبت جواب والی خود نوشتوں میں اختر الایمان کی زیر

تصنیف خود نوشت "اس آباد خرابے میں......" کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ "علی پور کا ایلی" ناول کے فارم میں لکھی گئی ہے۔ بعد میں مصنف نے اس کے خود نوشت ہونے کا اقرار کیا ہے۔ الکھ نگری شروع سے ہی خود نوشت سوانح عمری کے طور پر پیش کی گئی ہے لیکن انداز اس کا بھی ناول کا ہی ہے۔

مذکورہ چاروں اہم خود نوشتوں کی جو خصوصیت ہمیں سب سے زیادہ اپیل کرتی ہے وہ ان کا ایک آزاد تخلیقی فن پارہ کی حیثیت سے پڑھا جاسکنا ہے۔ مصنف کی شخصیت اور کارناموں سے واقف ہوئے' اسے جانے اور اس میں گرفتار ہوئے بغیر!

خود نوشت سوانح عمریوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں (۱) وہ جو اپنے دور کے اہم رجحانات' تحریکات اور شخصیات کو اپنے اندر سمیٹے ہوتی ہیں اور تاریخ کے ماخذ کے طور پر کام آتی ہیں۔ (۲) وہ جو مصنف کی شخصیت تک محدود رہتی اور اس کی زندگی کی تفصیلات اور اس کے کارناموں وغیرہ کے ذکر سے بھری ہوتی ہیں۔ (۳) وہ جو تاریخی ماخذ اور شخصی تفصیلات سے آگے بڑھ کر ایک آزاد تخلیقی فن پارہ بن جاتی ہیں۔ اردو میں شہاب نامہ اور اعمال نامہ پہلی قسم کی خود نوشتیں ہیں' ورود مسعود' خواب باقی ہیں اور اپنی تلاش میں دوسری قسم کی اور یادوں کی برات' علی پور کا ایلی اور الکھ نگری تیسری قسم کی خود نوشتوں میں (اس قسم میں شہاب نامہ بھی شامل ہے۔)

ورود مسعود' خواب باقی ہیں' اور اپنی تلاش میں کی کمی یا کمزوری کیا ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ تینوں کا اسلوب سپاٹ ہے' دوسری یہ کہ ان میں مصنف اپنی شخصیت کے خول سے باہر نہیں نکلا ہے' واحد متکلم کی تکرار بہت زیادہ ہے اور تیسری بات یہ کہ مصنف کی شخصیت اور اس کے تجربات میں VERSATALITY نہیں ہے۔ ان کے تجربات محدود' شخصیت سکڑی ہوئی اور روایتی دائرے کی پابند ہے۔ یہ صرف اپنے آپ کو منوانا چاہتی ہے۔

مذکورہ سوانح عمریوں کے برعکس' یادوں کی برات'علی پور کاایلی' الکھ نگری' شہاب نامہ اور اس آباد خرابے میں' ہے۔ ان میں فنکار محتاط نہیں ہے۔ یادوں کی برات میں جوش نے جس طرح اپنے اٹھارہ معاشقوں کا ذکر کیا ہے' علی پور کا ایلی میں ممتاز مفتی نے والد کے "کارناموں" اور ممتاز کے شہزاد سے عشق اور چھ بچے کی ماں کو بھگالے جانے کا ذکر کیا ہے' الکھ نگری میں چتری اور شہاب نامہ میں قدرت اللہ شہاب کے اپنی معشوقہ کو سائیکل پر بٹھا کر پورے شہر کا چکر لگانے کا ذکر ہے وہ ان مصنفین کی ہمت و جرات' پھونک پھونک کر قدم نہ رکھنے اور مروجہ اقدار سے مطمئن نہ ہونے کے رویے کو سامنے لاتا ہے۔ ممتاز مفتی نے تو اپنی بیوی کے بیان میں واضح طور پر لکھا ہے کہ :

"میں طبعی طور پر کسی پاکیزہ اور نیک خاتون سے محبت نہیں کر سکتا۔ یہ میرے بس کی بات نہ تھی۔ اس معاملے میں میں بالکل مجبور تھا۔ جی تو چاہتا تھا کہ کسی پاکیزہ اور نیک خاتون سے محبت کروں اور یوں اپنے آپ کو اور اپنی زندگی کو محفوظ کرلوں اور خوشی خوشی زندگی گذاروں لیکن میں مجبور تھا۔ کوئی نیک اور پاکیزہ خاتون میرے دل میں جذبہ پیدا نہیں کرتی تھی۔ شاید نیک خاتون کسی کے دل میں جذبہ پیدا نہیں کر سکتی۔

میں صرف ایسی عورت سے محبت کر سکتا ہوں جس میں شرہو' شوخی ہو' شرارت ہو' محبت کے لیے پس منظر پر بے وفائی' چالاکی' عیاری اور بے پروائی کی واضح دھمکی موجود ہو۔ مجھے بدمعاش عورت سے عشق ہے۔ جب تک عورت میں ہرجائی پن کا عنصر نہ ہو وہ میری توجہ کو جذب نہیں کر سکتی۔" (الکھ نگری ص ۸۲-۸۱)

جوش کے یہاں شیخی خورانہ انداز کے باوجود اپنا بت بنانے کی کوشش نہیں ملتی۔ اسی یادوں کی برات میں جوش نے پاکستان میں انہی کے لفاظ میں "کتوں جیسی

زندگی" گذارنے کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ خوشامدیں جو چھوٹے چھوٹے عہدہ داروں کی انہیں کرنی پڑیں' وہ کوششیں جو مختلف پرمٹ حاصل کرنے کے لیے انہوں نے کیں وغیرہ۔ اختر الایمان نے بھی جس طرح اپنے والد اور ان لڑکیوں کا جو ان کی طرف ملتفت ہوئیں ذکر کیا ہے وہ کوئی رومانی انداز لیے ہوئے نہیں ہے (جوش کے یہاں ایک رومانی انداز بہرحال موجود ہے۔) اعمال نامہ ان سب سے مختلف ہے۔ یہ اپنے دور کی کہانی ہے۔ اس دور کی پوری ہندستانی سیاست' مسلم سیاست' اس کے اشخاص' ان کے افکار سب اس میں آگئے ہیں۔ اس دور کی اہم شخصیات بھی زیر بحث آئی ہیں۔ وقار الملک اور محسن الملک کے مزاج کے فرق کو بھی مصنف نے خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ ایم۔ اے۔ او کالج' علی گڑھ کے انگریز پرنسپل کی بیوی کا لڑکوں کو خط و کتابت کے باب میں خوشامدانہ الفاظ استعمال کرنے کی تربیت دینا انگریزوں کی ذہنیت کو سامنے لاتا ہے۔ مصنف کا اس سے بچنے کی کوشش کرنا خود مصنف کی شخصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ تمام بیانات میں نقطہ نظر یقیناً مصنف کا اپنا ہے اور ساری باتیں ان کے حوالے سے ہی آئی ہیں۔ لیکن کہیں افراط و تفریط نہیں ہے۔ انتہائی معروضی انداز میں ہر چیز پیش کی گئی ہے۔ خود مصنف کی شخصیت نہ بہت زیادہ خشک ہے نہ اس کے برعکس! وہ جن چیزوں اور باتوں میں INVOLVE رہے ہیں' جس دور سے گذرے ہیں' جو کچھ دیکھا ہے' ان کے بارے میں انہوں نے کھل کر لکھا ہے۔ اس اعتبار سے سب سے اہم شہاب نامہ ہے۔ قدرت اللہ شہاب کی شخصیت VERSATILE ہے۔ وہ آئی سی ایس ہے' عاشق ہے' عارف ہے' صدر پاکستان کا سکریٹری ہونے کی وجہ سے پوری پاکستانی سیاست اور اس کے پیچ و خم سے واقف ہے' ادیب ہے' روس اسے امیریکہ کا اور امریکہ اسے روس کا آدمی سمجھتا ہے' لوگوں کو متاثر کرنے کی بے پناہ صلاحیت رکھتا ہے' ذہین ہے' اس کے بارے میں دوسرے لوگوں نے بھی بکثرت لکھا ہے۔ ممتاز مفتی نے الکھ نگری کا آدھے سے زیادہ حصہ اس کے ذکر کے لیے مخصوص کردیا ہے' بانو قدسیہ نے

"مرد ابریشم" میں ان پر عزت و احترام کے پھول برسائے ہیں' ایم۔ بی خالد نے "ایوان صدر کے سولہ سال" میں بھی جگہ جگہ ان کا ذکر کیا ہے اور "لبیک" تو ان کے ذکر سے بھری ہی پڑی ہے۔ ایوان صدر میں شہاب محمود بھی رہے اور مردود بھی۔ یحییٰ خاں کے زمانے میں وہ مستقل لندن کے مضافات میں ماہانہ سو ڈالر کی یونسکو کی امداد پر زندگی گذارتے رہے۔ یحییٰ خاں کی طرف سے انھیں اور ان کے بچے کو اغوا کرنے کی مسلسل کوششیں ہوتی رہیں۔ یونسکو کے ممبر کی حیثیت سے انھوں نے اسرائیل کے قبضہ کے بعد فلسطین کے مقبوضہ علاقوں میں اسرائیل کے ذریعہ عرب اساتذہ کو ہٹا کر یہودی اساتذہ اور یونسکو کے ذریعہ منظوری دی گئی کتابوں کے بجائے دوسری کتابوں کے ذریعہ بچوں کے اذہان کو خراب کرنے کی کوشش کی پول کھولنے کے لیے جو خفیہ سفر کیا تھا اور جس میں نیند سے مغلوب ہو کر جس طرح مسجد اقصیٰ میں سونے کا ذکر ہے وہ متاثر کرتا ہے۔ اپنی معشوقہ چندراوتی کو سائیکل پر پورا شہر گھمانے اور اس سے متعلق دوسرے بیانیے بھی دلچسپ اور خوبصورت ہیں۔ یہ بات بھی اہمیت رکھتی ہے کہ یہ لوگ کسی بڑے خاندان سے تعلق نہیں رکھتے تھے (جوش سے قطع نظر)۔ ممتاز مفتی نے ایک معمولی اسکول ٹیچر کی حیثیت سے اپنا کیریر شروع کیا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ انھوں نے ترقی کی۔ پاکستان میں بھی در در کی ٹھوکریں کھائیں۔ کبھی مہاجرین کے کیمپ میں لوگوں کو دلاسہ دینے والے کی نوکری کی تو کبھی کچھ اور۔ آخر میں قدرت اللہ شہاب کے سکریٹری کی حیثیت سے او' ایس' ڈی رہے۔ ریڈیو کے لیے بھی کام کرتے رہے۔ ریڈیو میں ملازم بھی رہے۔ لکھنے پڑھنے کا مشغلہ بھی رہا۔ کچھ صوفیا سے تعلق بھی۔ دوستوں کی ہاے وہو میں بھی شریک رہے' جنسی طور پر کمزور ہونے کے باوجود اور شاید اسی کمزوری کے احساس کو دور کرنے کے لیے بھانت بھانت کی عورتوں سے تعلق بھی رکھا۔ احساس کمتری اور جرأت و خود اعتمادی کی کمی کا بھی انھوں نے خود بار بار ذکر کیا ہے۔ نفسیات اور جنس سے دلچسپی کے باعث نفسیات

کے باریک نکتے بھی بیان ہوئے ہیں۔ لیکن جو چیز الکھ نگری کو اہم اور دوسری کتابوں سے مختلف بناتی ہے۔ وہ صاحب تصنیف کے اپنے اندر کی کشمکش ہے اپنے ظاہر و باطن میں فرق اور ان دونوں میں جاری کشمکش کو مصنف نے کسی موقع پر چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے۔ نہ کوئی ملمع چڑھایا ہے' نہ ڈنڈی ماری ہے۔ علی پور کا ایلی کی اشاعت کے بعد اسے یہ احساس ہے کہ اس کے احباب اسے "اپنے غلیظ پوتڑے چوک پر بیٹھ کر دھونے" کی اجازت تو دے سکتے ہیں لیکن اس میں اپنے ملوث کیے جانے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ ممکن ہے اس کی وجہ سے انھوں نے اپنے بعض احباب کا ذکر نہیں کیا ہو یا بعض حصے حذف کر دیے ہوں لیکن اس میں کسی کمی کا احساس نہیں ہوتا۔ پیش لفظ میں ممتاز مفتی نے لکھا ہے :

"یہ کتاب میری آپ بیتی علی پور کا ایلی کا دوسرا حصہ ہے۔ علی پور کا ایلی میں میں نے یہ بات چھپائی تھی کہ میں ہی ایلی ہوں۔ پھر بھید کھل گیا اور میں نے تسلیم کر لیا کہ میں ایلی ہوں۔ الکھ نگری میری آپ بیتی کا دوسرا حصہ ہے جو ۱۹۴۷ سے شروع ہو کر آج تک کے عرصہ پر مشتمل ہے۔
علی پور کا ایلی میں میرا سب سے بڑا مشاہدہ عورت تھی۔
الکھ نگری میں میرا سب سے بڑا مشاہدہ قدرت اللہ شہاب ہے۔" (الکھ نگری ص ۱۱)

یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ یادوں کی برات' علی پور کا ایلی + الکھ نگری اور شہاب نامہ تینوں کا تجربہ بنیادی طور پر جنس اور عورت سے شروع ہوتا ہے اور بالآخر تصوف اور سلوک پر ختم ہوتا ہے۔ یادوں کی برات میں رسول کریم کی زیارت کے ذکر کو اب تک شک و شبہہ کی نظر سے دیکھا گیا ہے لیکن قدرت اللہ شہاب اور ممتاز مفتی کی خود نوشتوں کے مطالعہ کے بعد جوش کی خود نوشت کا مطالعہ بھی دوسرے نقطۂ نظر سے کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ گاندھی جی کی خود نوشت تلاش حق کا بنیادی تجربہ بھی جنس سے ہی شروع ہوتا ہے؛

"کوئی ساڑھے دس یا گیارہ کا وقت تھا۔ میں پیر دبا رہا تھا۔ میرے چچا نے کہا اب تم جاؤ۔ میں دباتا ہوں۔ میں خوش ہوا۔ سیدھا سونے کے کمرے میں پہنچا۔ میری بیوی بیچاری غافل سو رہی تھی مگر بھلا جب میں پہنچ گیا تو وہ کب سونے پاتی تھیں۔ میں نے انھیں جگا دیا۔ ابھی پانچ چھ منٹ ہوے ہوں گے کہ نوکر نے دروازے پر دستک دی۔ میں ڈر سے چونک پڑا۔ نوکر نے کہا اٹھو ابا کی طبیعت بہت خراب ہے۔ میں جانتا تھا کہ ان کی طبیعت بہت خراب ہے۔ اس وقت بہت خراب کے جو معنی تھی سمجھ گیا...... میرا دل شرم اور درد سے معمور تھا۔ میں دوڑ کر والد کے کمرے میں گیا۔ مجھے یہ خیال آرہا تھا کہ اگر شہوانی خواہش مجھے اندھا نہ کر دیتی تو میں اس روحانی کرب سے بچ جاتا جو آخری لمحوں میں اپنے والد کے پاس حاضر نہ ہونے سے مجھے ہوا۔"

(تلاش حق جلد اول ص ۵۵)

اہم بات یہ ہے کہ یہ تجربہ جنس پر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ اس سے آگے بڑھ کر تلاش حق تک پہنچتا ہے۔ گاندھی جی کے الفاظ میں :

"وہ چیز جس کی مجھے تلاش ہے، جس کی آرزو اور سعی میں تیس سال سے بے چین ہوں معرفت نفس، دیدار الٰہی، موکش، کا حصول ہے۔ یہی تلاش، یہی کوشش میرا اوڑھنا بچھونا ہے۔ یہی میری زندگی ہے۔ میری تحریر و تقریر کا میری ساری جدوجہد کا یہی مقصد ہے۔" (ایضاً ص ۹)

وہ ساؤتھ افریقا میں اپنے ہم وطنوں کے لیے جس طرح کی جد و جہد کرتے ہیں، ان کی جان پر جس طرح کے حملے ہوتے ہیں، ان حملوں کے باوجود ان کے پائے ثبات میں جس طرح لرزش یا لغزش پیدا نہیں ہوتی، ٹالسٹاے آشرم میں ایک کم ذات انگریز کا بول و براز صاف کرنے سے انکار پر وہ جس طرح بیوی کو گھر سے نکالنے پر تیار ہو جاتے ہیں، کانگریس کے کلکتہ کے اجلاس میں پھیلے ہوئے غلاظت کے ڈھیر کو وہ جس طرح خود صاف کرتے ہیں، سابرمتی میں بڑی ذات کے لوگوں کی مخالفت مول لے کر چھوٹی ذات کے لوگوں کو آشرم میں داخل کرنے کا جو جرات

مندانہ فیصلہ وہ کرتے ہیں' تحریکات کے عروج کے زمانے میں جس طرح ان کو واپس لینے کی ہمت رکھتے ہیں' اپنی ہر مخالفت کو جس طرح برداشت کرتے ہیں' اپنی تحریروں میں اسلامی تعلیمات سے جس طرح متاثر نظر آتے ہیں یہ سب بعض ذیلی اور ضمنی اختلافات کے باوجود ان کی VERSATILE PERSONALITY کو سامنے لاتا ہے۔ یہ سوال یہاں ذہن کو پریشان کرتا ہے کہ کیا جنس یعنی سیکس کا مذہب اور تصوف سے کوئی تعلق ہے؟ ہے تو کیا؟ کیسے؟ کیا اچاریہ رجنیش کا نقطہ نظر جو جنسی تجربے کو عارفانہ تجربے کا مرتبہ دیتا ہے درست ہے؟ (ایسی صورت میں پوری اردو شاعری کا جس کا بڑا حصہ EROTIC شاعری پر مبنی ہے نئے سرے سے مطالعہ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی) اگر ہاں! تو معاشرہ میں جنس کو ممنوعات کا درجہ کیوں حاصل ہے۔ کیا یہ FREE SEX کا جواز مہیا نہیں کرتا؟ پھر معاشرہ کا کیا بنے گا؟ یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ "الکھ نگری" میں رجنیش کا ذکر بڑے احترام سے کیا گیا ہے :

"اس روز میں اشفاق احمد کے گھر بیٹھا تھا۔ اشفاق نے کہا تجھے ایک چیز سناؤں

میں نے کہا کیسی ہے؟

بولا سن لے پتہ چل جائے گا

اشفاق نے ریڈیو پر کیسٹ لگادیا۔

کوئی شخص بول رہا تھا۔ ارے یہ کون بول رہا ہے۔ کیسے بول رہا ہے۔ مدھم' میٹھا' کیا لے ہے' کیا انداز ہے' بات کان سے سیدھے دل میں اترتی ہے۔

کون ہے یہ؟ میں نے بانو سے پوچھا

بولی رجنیش

کون رجنیش' وہ جو امریکہ میں پیر بنا بیٹھا ہے۔ امریکی دھڑا دھڑ اس کے مرید بن رہے ہیں۔

وہی 'اشفاق بولا۔
کیا وہ جو فری سیکس کا قائل ہے
ہاں وہی
نہیں 'میں نہیں مانتا' جنسی عفریت میں اتنی مٹھاس 'اتنا تاثر
رجنیش کے اس ٹاک کا موضوع شدت تھا۔ میں وہ کیسٹ سنتا رہا' سنتا رہا' بار بار سنتا رہا اور میں نے زندگی میں پہلی بار جانا کہ شدت تعمیری عمل نہیں ہے۔ پھر مجھ پر رجنیش کے کیسٹ حاصل کرنے کا جنون طاری ہو گیا۔۔۔۔۔

بہر حال! میں نے بڑی مشکل سے رجنیش کے چند ایک کیسٹ حاصل کر لیے اور انھیں سننے لگا' سنانے لگا' جب کبھی میں کیسٹ سن رہا ہوتا اور قدرت اللہ آجاتا تو رجنیش کو سن کر اس کے چہرے پر ناگواری کا تاثر چھا جاتا۔
بات سمجھ میں نہ آتی تھی۔ اس قدر مٹھاس بھری آواز' مدھم آواز' اور دل میں اتر جانے والے بول۔ پھر ناگواری کیوں؟
ایک دن میں نے قدرت سے کہا۔ رجنیش نے مجھے اتنی بڑی حقیقت کا احساس دلایا ہے کہ شدت تعمیری چیز نہیں ہے۔
ہاں' وہ بولا' ساتھ ہی اس نے آپ کے جذبے میں شدت پیدا کر دی ہے۔
بہر حال' ذہنی طور پر میں نے قبول کر لیا ہے کہ شدت نقص ہے۔
بڑی بات ہے' لیکن
لیکن کیا؟
لیکن ذہنی طور پر مان لینے سے کیا ہوتا ہے۔ جب تک بات دل سے ہو کر عمل میں نہ ڈھل جائے' بیکار ہے۔" (الکھ نگری ص ۸۸۹۔۸۸۸)

علی پور کا ایلی ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے اکتیس سال بعد ۱۹۹۲ء میں الکھ نگری کی اشاعت پر یہ بات بار بار ذہن میں آتی ہے کہ اس میں ممتاز

مفتی اپنا فنی توازن برقرار نہیں رکھ پائے ہیں۔ بیانات کی تکرار منغض کرتی ہے اور یہ احساس ہوتا ہے کہ وقت کے اس دورانیہ کے علاوہ شاید فارم کا بھی اس میں کچھ قصور ہو۔ علی پور کا ایلی ناول کی فارم میں لکھی گئی تھی اور الکھ نگری خود نوشت کے فارم میں۔ لیکن اگر ہم اس بات کو پیش نظر رکھیں کہ ان دونوں کا اصل تجربہ شخصیت کے ارتقا کا ہے'لال ٹوپی والا جو تقسیم کے وقت ممتاز مفتی کے ٹرک کو راستہ دکھاتا ہے لاہور' پنڈی اور اسلام آباد میں اس کی پوری زندگی کو راستہ دکھاتا ہے۔ یہ تجربہ شخصیت کی اندرونی کشمکش اور جنسی جذبات کے ارتفاع کا ہے تو یہ باتیں فروعی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں۔ رجنیش والے اقتباس کا محل وقوع اس تصنیف کے DEEP STRCTUCTRE کے گتھے ہوئے منظم اور پیچیدہ ہونے کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔ کتاب کے آخری حصہ میں جس کے بعد مصنف نے "چھوٹا اور بڑی" کے عنوان سے اپنی شخصیت کا محاسبہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے فوراً بعد اٹھاون دیں باب میں اس کتاب کے سب سے بڑے مشاہدے قدرت اللہ شہاب کی موت کا ذکر کیا ہے جس پر درحقیقت کتاب ختم ہوجاتی ہے' رجنیش کا ذکر پورے تجربے کا ایک طرح سے خلاصہ پیش کرنے کی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ پورے تجربے میں قدرت اللہ شہاب کی جن خصوصیات کو مصنف نے IDEALISE کیا ہے وہ سادگی' عجز' شیرینی' اور تاثر ہے۔ بھائی جان کی بھی یہی خصوصیت اسے اپیل کرتی ہے اور شاید اسی وجہ سے یہ دونوں صاحب مزار (جن کے بھائی جان خلیفہ ہیں) کی خدمت میں باریابی حاصل کرتے اور مراتب بلند پاتے ہیں۔ قدرت اللہ کی تو باقاعدہ دستار بندی ہوتی ہے اور ایک سایہ ان کی کار کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر مصنف کو رجنیش کی آواز میں وہی IDEAL خصوصیات نظر آتی ہیں :

"جنسی عفریت میں اتنی مٹھاس' اتنا تاثر" (ص ۸۸۸)

جنس کے لیے عفریت کا استعارہ اور پھر مٹھاس اور تاثر کی صفت فنکارانہ

ہے جس سے خود رجنیش کی تھیسس کے مطابق جنسی تجربے کا عارفانہ تجربے میں تبدیل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

رجنیش کے اس لیکچر کا انتخاب جو شدت سے متعلق ہے اور جسے سمجھانے کی قدرت اللہ اور ماورائی قوتیں مسلسل کوشش کررہی تھیں' بھی اہمیت رکھتا ہے۔

اس مخصوص جگہ پر رجنیش کا ذکر اور پھر فوراً ہی قدرت اللہ کی موت کا بیان اس تجربے کو جو "علی پور کا ایلی" میں شہزاد سے تعلق اور دہلی والے حاجی صاحب کے اس بیان سے شروع ہوا تھا کہ 'ان کو آگے جا کر اچھے لوگ ملیں گے SUM UP کرنے کی کوشش ہے۔ جس طرح ٹرک کو راستہ دکھانے والے لال پھندے والے بابا کے راستہ دکھانے کا تعلق پوری زندگی کا راستہ دکھانے سے جڑ جاتا ہے اسی طرح کبھی کبھی اس رسالہ سے بھٹکتے رہنے کا تعلق پاکستان پر لکھے گئے مضمون پر احتساب کے لیے راستہ بھٹکا کر بلانے اور پھر راہ راست پر لانے کی کوشش سے جوڑا جا سکتا ہے۔ شہزاد سے جنون کی حد تک پہنچے ہوئے عشق کو بھی مستقبل کے لیے شخصیت کے تزکیہ کا ذریعہ بنانے کی کوشش قرار دیا جا سکتا ہے۔ نہایت منظم انداز میں شہزاد کی پسندیدگی کے عنصر کو شروع سے ہی موجود دکھا کر درمیان میں جس طرح کپ کیپ اور سادی وغیرہ سے تعلق کی منزلیں طے کرائی گئی ہیں اور پھر شہزاد سے عشق کو جنون کی حد تک پہنچا دیا گیا ہے اس کو اگر دہلی والے حاجی صاحب کے بیان کو' ۶۷ سال کی عمر میں ایک نوجوان لڑکی کو اسکوٹر پر گھمانے کے تجربے کے بعد قدرت اللہ کے جملہ ' آپ نے بہت اچھا موقع کھو دیا' اور قدرت اللہ پر عورتوں کے فریفتہ ہونے کی وجہ دریافت کرنے پر ان کے جواب سے جوڑیں تو دونوں کتابوں کے ملنے کے بعد ان کے ایک انتہائی گتھا ہوا ناول ہونے کا احساس بڑا شدید ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک مکمل انسان کی تکمیل کے تجربے کا ناول لکھا جا رہا ہے۔

ممتاز مفتی نے "لبیک" میں بھی قدرت اللہ کے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا

تھا۔ اس وقت بھی لوگوں نے یہی اعتراض کیا تھا اور آج بھی یہی کیا جائے گا کہ قدرت اللہ شہاب کو خواہ مخواہ صوفی ثابت کرنے اور آدرش بنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اسی وجہ سے شہاب نامہ کے آخری باب کے بارے میں بھی اس شبہہ کا اظہار کیا گیا تھا کہ ان کے مداحوں نے یہ باب بعد میں لکھ کر شامل کردیا ہے۔ خیر! یہاں تک تو کوئی بات نہیں کہ مثبت خوصوصیات کو ہمیشہ آدرش بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ مسئلہ اس وقت کھڑا ہوتا ہے جب ماورائی قوتیں ہر کام میں دخل دینے لگتی ہیں۔ جب قدرت اللہ شہاب کو مسلسل چھبیس سال تک خفیہ ہدایات ملتی رہتی ہیں' پاکستان کو سلطنت خداداد ثابت کیا جاتا ہے' جب قیام پاکستان کے فیصلے کو ماورائی قوتوں کا فیصلہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے' جب ہندوپاک جنگ میں پاکستان کی طرف سے رسول کریمؐ اور دوسرے صحابہ کرامؓ کی شرکت کی بات کی جاتی ہے' جب یہ کہا جاتا ہے کہ سالار والے بابا نے کہا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب یو' این' او ہر قدم اٹھانے سے پہلے پاکستان کی خواہش دریافت کرے گا' وغیرہ....

ماورائی قوتوں سے انکار نہ کرتے ہوئے' ان باتوں سے متاثر ہوتے ہوئے اور کتاب کے ڈھانچے میں ان سب کی پوری طرح پیوستگی کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ بات ذہن کو پریشان کرتی ہے کہ عقل اسے تسلیم کرنے کے لیے اپنے آپ کو آمادہ نہیں کرپاتی۔

قدرت اللہ شہاب کے عارفانہ تجربات کے علاوہ کتاب کا بین السطور بار بار ممتاز مفتی کے عارفانہ تجربات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ بار بار ممتاز مفتی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان پر یہ کرم نوازیاں کیوں؟ ہر کوتاہی پر ان کی سرزنش کیوں؟ ان کے راستے میں حائل ہر دشواری دور کرنے کے لیے ماورائی قوتیں کیوں کام کرنے لگتی ہیں؟ ان کے اکنریما کو جذب کرنے کے لیے کوئی مجذوب کیوں بھیج دیا جاتا ہے۔ خود اس کا جواب نہ دے کر ممتاز مفتی نے تجاہل عارفانہ سے کام لیا ہے۔

کچھ نہیں کہہ کر بھی سب کچھ کہہ دینے کی تکنیک اچھی ہے۔ لیکن جیسے ہی یہ بات ظاہر ہوتی ہے ذہن پر ایک ناگوار تاثر ابھرتا ہے۔

یوں تو پوری کتاب ہی ممتاز مفتی کی اندرونی کشمکش کو ظاہر کرتی ہے جس کا ذیلی عنوان ' نفسانیت اور روحانیت کی کشمکش ہوسکتا ہے۔ لیکن بعض حصے عام انسانی سطح پر بہت متاثر کرتے ہیں۔ تقسیم کے وقت کا ذکر ہے جب ممتاز مفتی اور ان کے دوست پاکستان پہنچ چکے ہیں۔ احتیاطاً ممتاز نے اس کا پس منظر بھی بیان کردیا ہے۔ لکھتے ہیں :

رہ رہ کر مجھے خیال آتا ہے کہ میں ہندستان چھوڑ کر پاکستان کیوں چلا آیا؟ حالانکہ بمبئی میں مجھے چار ایک کانٹریکٹ مل چکے تھے۔ زندگی میں پہلی بار ہزاروں روپے کمانے کی صورت پیدا ہوگئی تھی۔ اس کے باوجود میں بمبئی میں مطمئن نہ تھا۔ سہا سہا اکھڑا اکھڑا۔

لاہور پہنچ کر میں یوں مطمئن ہوگیا تھا جیسے پنچھی گھونسلے میں آبیٹھا ہو۔ حالانکہ لاہور میں میرا کوئی گھر نہ تھا' ذریعہ معاش نہ تھا' کیا میں اس لیے مطمئن ہوگیا تھا کہ پاکستان میں آگیا تھا؟ نہیں یہ کیسے ہوسکتا تھا۔ مجھے پاکستان سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ میں نے کبھی پاکستان کو اپنایا نہ تھا۔ جب قیام پاکستان کی تحریک چل رہی تھی تو میں حیران ہوا کرتا تھا کہ مسلمان پاکستان بنانے کے لیے کیوں بے تاب ہو رہے ہیں۔ حالانکہ مجھے اچھی طرح شعور تھا کہ ہندوؤں کے دل مسلمانوں کے خلاف تعصب سے بھرے ہوئے ہیں۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کسی میدان میں آگے بڑھیں۔ ان کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرنا ہندو اپنا دھرم سمجھتے ہیں یہ سب کچھ جاننے کے باوجود مجھے قیام پاکستان سے قطعی ہمدردی نہ تھی۔ شاید اس لیے کہ میں نے خود کو کبھی مسلمان نہ سمجھا تھا۔ میں برائے نام مسلمان تھا۔ مردم شماری کا مسلمان۔ میرے دل میں ہندوؤں کی بڑی عزت تھی۔ بحیثیت قوم وہ بڑی

جار، ا

خوبیوں کے مالک تھے۔ ان میں عجز تھا' مٹھاس تھی' تحمل تھا' رکھ رکھاؤ تھا' استقامت تھی' وہ مسلمانوں کی طرح جذباتی نہ تھے' جوش میں نہیں آتے تھے' اپنی موم بتی دونوں سروں پر جلانے کے شوقین نہ تھے۔ میرے ذہن میں سیاست کا خانہ سرے سے خالی ہے۔ سیاسی خبروں سے مجھے قطعی طور پر دلچسپی نہ تھی۔ سرسری طور پر سرخیاں پڑھ لیتا اور متن کو نظرانداز کر دیتا۔ مسلمانوں کے اخبارات جذبات میں رنگے ہوتے تھے۔ اس لیے میں روزانہ ٹریبیون پڑھا کرتا تھا۔

قائداعظم مجھے پسند نہ تھے۔ ان میں عجز نہ تھا' خالی وقار ہی وقار اور پھر اس قدر خود اعتمادی اور اصول پرستی۔ اصول انسان کے لیے بنتے ہیں۔ انسان اصولوں کے لیے نہیں بنا۔ سب سے بڑھ کر مجھے یہ اعتراض تھا کہ قائد طبعاً سیکولر تھے۔ مسلمانوں کی نمائندگی کرتے تھے لیکن اسلام سے باخبر نہ تھے۔ شخصیت پر اسلام کا رنگ نہ تھا۔

در حقیقت میں خود سیکولر خیالات کا مالک تھا۔ مذہب کو اچھا نہیں جانتا تھا۔ اپنے مذہب پر شرمسار تھا۔ میرے دل میں شک و شبہات یوں بھن بھن کرتے جیسے بھڑوں کا چھتہ لگا ہو۔ یہ چھتا میں نے بڑی محنت سے پالا تھا۔ مغربی علماء نے میری رہبری کی تھی... میں مشرقی زبانوں اور ادب سے قطعی طور پر کورا تھا۔ اس لیے میرا مطالعہ صرف انگریزی تک محدود تھا.....

نتیجہ یہ ہوا کہ جوانی میں میں ذہنی طور پر اللہ کا منکر رہا اور جذباتی طور پر اللہ سے خوف زدہ رہا۔ (الکھ نگری ص ۱۵-۱۴)

اس سیکولر پس منظر کا انسان جس کے مسلمان ہونے کا ثبوت اس کے پاکستانی ہم وطن اس کی مسلمانی کے ذریعے ہی فراہم کر پاتے ہیں' جو غصہ میں ان ز م کلمہ بھی نہیں سنا پاتا اور مذکورہ ذلت سہنے کے بعد یہ چلانے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ :

"میں مسلمان نہیں ہوں' مسلمان نہیں ہوں" (ایضاً ص ۲۰)

یعنی اگر مسلمان ہونے کے یہی معنی ہیں، مسلمانوں کا یہی امتیاز و افتخار ہے، مسلمان اسی کو، ایسے ہی لوگوں کو کہتے ہیں تو مجھے مسلمان ہونا منظور نہیں۔ وہ جب ہندستان سے آئی ہوئی ٹرین میں یہ منظر دیکھتا ہے :

"وہاں خون کا چھپر لگا ہوا تھا۔ سامنے ایک بوڑھی عورت گٹھری کی طرح پڑی تھی۔ آنکھیں پتھرائی ہوئی تھیں، دونوں ہاتھ پیٹ پر تھے۔ سامنے پیٹ سے نکلی ہوئی آنتوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔

"....سارے ڈبے میں کٹے ہوئے گوشت کی ڈھیریاں لگی ہوئی تھیں۔ دو بازو اوپر تختے سے لٹک رہے تھے، دو کٹے ہوئے سر فرش پر لڑھک رہے تھے۔ ایک بچہ ہک سے لٹک رہا تھا۔" (ایضاً ص ۲۱)

تو ایک شخص کے "کوئی بچ کر نہ جائے، کوئی بچ کر نہ جائے" کی آواز لگاتے ہی خود بھی اس کے ساتھ شریک ہو جاتا اور چلانے لگتا ہے۔ لیکن وہی شخص اپنے ایک ہندو دوست کو انتہائی خطرناک حالات میں آفس سے سائیکل پر بٹھا کر اپنے گھر لاتا ہے۔ اس کے اندر ایک ہلچل مچی ہوئی ہے :

"مسلمان کون ہے؟ وہ جو چھرا ہاتھ میں پکڑے گھوم رہا ہے یا وہ جو ہندو کو پناہ دیے بیٹھا ہے۔" (ص ۲۵)

"میرے دل میں کئی ایک آوازیں اٹھ رہی تھیں۔ میرے دل میں گویا کئی ایک افراد چھپے ہوئے تھے۔ ان کے خیالات مختلف تھے، متضاد تھے، وہ آپس میں جھگڑ رہے تھے۔ کبھی آواز آتی "کوئی بچ کر نہ جانے پائے" کبھی "میں مسلمان نہیں ہوں" (ایضاً ص ۲۵)

اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ہندو کون ہے؟ مسلمان کون ہے؟ وہ کیا ہے؟ وہ ایسے لوگوں کے مسلمان ہونے پر سوالیہ نشان قائم کرتا ہے جو شراب پیتے، عورتوں سے ناجائز تعلقات رکھتے، نماز روزے سے کوئی تعلق نہیں رکھتے اور ہندوؤں سے تعصب رکھتے ہیں۔ لیکن معاشرہ کا بدلا ہوا رنگ دیکھ کر وہ گڑبڑا جاتا ہے۔ وہ ایک

لالہ کو مارنا چاہتا ہے' اس کا صندوق ہتھیانا چاہتا ہے لیکن جب وہ اس کے سامنے جاتا ہے تو اس کے ہاتھ میں روٹی کا پیکٹ اور دال ہوتی ہے۔ وہ ایمن آباد میں اپنے دوستوں کے ساتھ رفیوجی گاڑی کاٹنے کے لیے جاتا ہے لیکن وہاں پہنچ کر ان کی حفاظت کرنے لگتا ہے۔ یہ کشمکش پوری کتاب میں مستقل جاری رہتی ہے۔

ممتاز مفتی نے "علی پور کا ایلی" کے بارے میں لکھا تھا کہ اس میں زندگی کی تفصیلات ڈھیر کردی گئی ہیں۔ احسن فاروقی نے بجا طور پر اس پر یہ اعتراض کیا تھا کہ اس میں ڈھیر کا لفظ مناسب نہیں۔ الکھ نگری میں بھی بظاہر یہی احساس ہوتا ہے کہ اس میں بہت سی تفصیلات ڈھیر کردی گئی ہیں اور خود نوشت ہونے کی وضاحت کے بعد یہ بات بھی ذہن میں آتی ہے کہ یہ تفصیلات ایک شخص کی زندگی کی ہیں۔ لیکن تھوڑے سے غور و فکر سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تفصیلات یوں ہی نہیں ڈھیر کردی گئی ہیں بلکہ ان میں ایک ناگزیر ربط ہے۔ ایک اچھے ناول کی طرح اس کا ہر باب اور ہر باب کا ہر حصہ ایک دوسرے سے جڑا ہوا ہے۔ اور چھوٹے سے چھوٹے حصے کو بھی اس کی جگہ سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ خود نوشت سوانح ہوتے ہوئے بھی اس کا ایک آزاد تخلیقی فن پارہ کی حیثیت سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

بحیثیت ناول اس میں ماورائی قوتوں کی کار فرمائی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ناول کی صنف ان کی متحمل ہو سکتی ہے؟ ایک ایسی صنف کو جسے جدید دور کا رزمیہ کہا گیا ہے اور جو اس دور کے درد و داغ اور سوز و ساز کو پیش کرنے کا ذریعہ ہو مافوق الفطرت عناصر کس حد تک راس آسکتے ہیں؟ جدید تر انسانی زندگی کا ماورائی قوتوں سے کیا رشتہ ہے؟ کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟ اگر ناول کی صنف اس کی متحمل ہو سکتی ہے جیسا کہ اس ناول میں ہوا ہے اور ناول کی اندرونی منطق کے مطابق ہوا ہے تو درسیاتی تنقید کے علاماؤں کی فوق الفطرت عناصر کی بنیاد پر ناول اور داستان میں فرق کی بحث کا کیا حشر ہوگا؟ ■■

اس شمارے میں

ایپا پنیکر — ایم۔ راما لنگم — نرمل پربھا بردولوئی

محمد حسن عسکری — باقر مہدی — مظہر امام

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی	سابق ڈین، فیکلٹی آف ہیومینٹیز اینڈ لینگویجز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر اقتدار عالم خاں	شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
پروفیسر نذیر الدین مینائی	سابق صدر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر شکوہ محسن مرزا	شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر شمس الحق عثمانی	شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر عتیق اللہ	شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی
پروفیسر ابوالکلام قاسمی	شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
ڈاکٹر شافع قدوائی	شعبۂ صحافت، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
جناب امتیاز احمد	شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
سہیل احمد فاروقی	

II No. Del/14431/60/85 Regd. No. DL-16025/94
l. 92 Nos. 10, 11, 12 Oct. - Dec., 1995

THE MONTHLY JAMIA
Jamia Nagar, New Delhi-110 025